جامعة القاهرة

جامعة القاهرة
مركز الدراسات الشرقية

بنو إسرائيل

مؤسساتهم و تشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الأول)

تأليف

رولان دوفو

ترجمة

د / عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية و التاريخية

العدد (٤٢)

١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

بنو إسرائيل

مؤسساتهم وتشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الأول)

تأليف

رولان دوفو

ترجمة

د. عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية

يصدرها مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة

تحت إشراف د/ جمال عبد السميع الشاذلى

* الآراء الواردة تعبر عن وجهة نظر كتابها ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز

تصدر هذه السلسة تحت رعاية

أ.د/ حسام محمد كامل

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس الإدارة

و

أ.د/ هبة أحمد نصار

نائب رئيس الجامعة

ونائب رئيس مجلس الإدارة

تقديـم

القارئ الكريم ..

يسر مركز الدراسات الشرقية أن يقدم إصدارًا جديدًا من إصداراته المتنوعة ، ويقدم ترجمة لكتاب **Ancient Israel. Its Life and Institutioin** وهى ترجمة إنجليزية قام بها جون مكهيو عن الأصل الفرنسى للمؤلف أولان دوفو .

وتأتى أهمية الكتاب فى أنه يقدم تصورًا ورؤية لحياة بنى إسرائيل الدينية والاجتماعية من خلال العهد القديم ، كما يستعين مؤلف الكتاب بالشواهد الأثرية الخاصة بالشعوب التى تعامل معها بنو إسرائيل .

والكتاب الذى يصدره المركز هو المجلد الأول من الترجمة وسيتبعه المجلد الثانى لاحقًا . ويتضمن المجلد الأول مقدمة عن البداوة ، ويبدأ بتمهيد ، ثم النظام القبلى . حيث يعرض لتكوين القبيلة واتحاد الأسباط وانقسامها وزوالها ، والحروب والغارات ، وعُرف الضيافة والحماية والتضامن القبلى وثأر الدم والتطور اللاحق للنظام القبلى لبنى إسرائيل وبقايا البداوة ، والنموذج البدوى للأنبيا.

ويعرض المؤلف فى الباب الأول لمؤسسات الأسرة ؛ فيقدم نمط الأسرة عند بنى إسرائيل والتضامن الأسرى ، وتطور العادات الأسرية ، والزواج ، حيث يقدم تعدد الزوجات والزواج بواحدة ، والزواج عند بنى إسرائيل ، واختيار العروس ، والخطبة ، والعرس ، والتبرؤ والطلاق والزنا والفجور ، وزواج الأخ بأرملة أخيه . ووضع المرأة (الأرامل ، الأطفال) فيعرض الموقف من الأطفال والولادة والاسم والختان والتعليم والتبنى والخلافة والميراث ، والوفاة وطقوس الجنائز ، حيث يعرض لمعاملة الجثمان والدفن ، وطقوس الحداد وطقوس الطعام والمراثى الجنائزية ، وتفسير هذه الطقوس .

ويعرض بعد ذلك فى الفصل الأول السكان ، وخصص الفصل الثانى للسكان وتقسيمهم حيث عرض لعلية القوم ونفوذهم وشعب الأرض والأغنياء والفقراء والغرباء المقيمين

والاجر والخرفيين والتحاير . والفصل الثالث للعبيد حيث عرض للعبودية عند بني إسرائيل ، والعبيد ذوي الأصول الأجنبية والعبيد من بني إسرائيل وعدد العبيد وقيمتهم ووضع العبد والإماء والعبيد الأبقين وعتق العبيد وعبيد الدولة

وخصص الفصل الرابع لمفهوم الدولة عند بني إسرائيل حيث عرض لبني إسرائيل والمفاهيم المترتبة عن الدولة وأسباط بني إسرائيل الاثنى عشر . ومؤسسة الحكم الملكي ، والملكية الثنائية ومملكتي إسرائيل ويهوذا ، ومجتمع ما بعد السبي . وهل كان عند بني إسرائيل مفهوم عن " الدولة " أم لا

ويحمل الفصل الخامس عنوان شخصية الملك : فعرض لتولي العرش وطقوس التتويج ومراسيم التتويج ومزامير التتويج ، والملك مخلص ، والنبي الالهي ، والملك والعبادات

ويحمل الفصل السادس عنوان بيت الملك : حيث يعرض للحريم والسيدة الكبرى والأبناء الملكيين ومرافقي الملك والحرس الملكي والأملاك الملكية . وخصص الفصل السابع لعنوان كبار أعوان الملك : حيث عرض لوزراء داود وسليمان ومدبر القصر والكاتب الملكي والمسجل الملكي

ويحمل الفصل الثامن عنوان إدارة شئون المملكة . حيث عرض لمملكة داود والإدارة في عهد سليمان وأقاليم يهوذا ومقاطعات مملكة إسرائيل والادارة المحلية

ويحمل الفصل التاسع عنوان المال والأشغال العامة حيث عرض للعوائد الملكية وعوائد الدولة والتبرعات الطوعية أو الاستثنائية والعشور والسخرة

ويحمل الفصل العاشر عنوان الشريعة والعدالة حيث عرض للتشريعات وشرائع الشرق في العصور القديمة ومصادر وسلطات الملك التشريعية والقضائية والقضاة والمحاكم والإجراءات وقضاء الرب والعقوبات والثأر الشخصي ومدن اللجوء

ويحمل الفصل الحادي عشر عنوان الوضع الاقتصادي ، فعرض لملكية الأرض والملكية العائلية والإقطاعات الضخمة ، ونقل الملكية والإجراءات المماثلة والايداع والاستحجار والقروض والضمانات والكفالات وسنة السبت وسنة اليوبيل .

ويحمل الفصل الثاني عشر عنوان التقسيمات الزمنية . فعرض لتقاويم الشرق القديمة والتقويم عند بني إسرائيل (اليوم والشهور والأسبوع والسنة وبداية السنة والحقب) .

ويحمل الفصل الثالث عشر عنوان : الموازين والمكاييل ، حيث عرض لعلم قياس الوزن فى إسرائيل والمقاييس الطولية ومقاييس السعة .

ويحمل الباب الثالث عنوان : المؤسسات العسكرية ، حيث عرض فى الفصل الأول للجيش عند بنى إسرائيل وشعب تحت السلاح ، والجيش المحترف والتجنيد الإلزامى .

وعرض فى الفصل الثانى للمدن الحصينة وحرب الحصار ؛ إذ تناول البلدات الحصينة والحصون والبوابات والقلاع الحصينة ، وحرب الحصار وإمدادات الماء . وعرض فى الفصل الثالث العتاد ، فقدم الأسلحة الهجومية والأسلحة الدفاعية ، وعرض الفصل الأخير للحرب حيث قدم التاريخ العسكرى لبنى إسرائيل وإدارة الحروب وعواقب الحروب .

ويحمل الفصل الثالث عنوان العتاد حيث عرض الأسلحة الهجومية والأسلحة الدفاعية ، كما يحمل الفصل الرابع عنوان الحرب حيث عرض للتاريخ العسكرى الحقير لبنى إسرائيل ، وإدارة الحروب ، وعواقب الحروب .

ويعرض الفصل الخامس للحرب المقدسة حيث قدم مفهوم الحرب المقدسة وطقوسها ، والحروب المقدسة فى بدايات تاريخ بنى إسرائيل ، والدين والحرب فى عصر المملكة ، وحروب المكابيين الدينية ، وأمر الحروب من " قمران ".

ويتقدم مركز الدراسات الشرقية بخالص الشكر للدكتور عبد الوهاب علوب أستاذ اللغة الفارسية وآدابها المساعد على الجهد الكبير الذى بذله فى ترجمة هذا الكتاب المهم إلى اللغة العربية ، والحق أن الدكتور علوب قد أثرى المكتبة العربية بالعديد من الكتب ترجمة وتأليفًا. والمرجو أن يفيد هذا الكتاب المهتمين بدراسة التاريخ اليهودى القديم ، وأن يغطى جانبًا من مراحل التاريخ اليهودى القديم التى مازالت فى حاجة ماسة إلى المزيد من الدراسات .

والله ولى التوفيق،

د/ جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

تصدير المترجم

هذا الكتاب يعتبره العديد من الباحثين من الكلاسيكيات الحديثة نظرًا لتفرده في مجاله؛ فهو يقدم تصورًا كاملاً ودقيقًا لحياة بني إسرائيل الدينية والاجتماعية من خلال العهد القديم نفسه وكذلك من خلال الشواهد الأثرية والمعلومات التي تم تجميعها من الدراسات التاريخية لجيران بني إسرائيل وعلى رأسهم مصر. ويقدم المؤلف دراسة موسعة لطبيعة الحياة البدوية لبني إسرائيل القدماء ويتتبع تطور أهم مؤسساتهم الاجتماعية والاجتماعية المدنية والعسكرية والدينية، ويتقصى أصول عاداتهم وشرائعهم وأعرافهم. لذا عُد الكتاب واحدًا من أهم الدراسات التي ظهرت في العصور الحديثة عن العهد القديم.

وكان دافعنا من وراء ترجمة هذا الكتاب خدمة الثقافة المصرية من خلال الإسهام في التعريف بالماضي الاجتماعي والتاريخي لهذا الكيان العشوائي المؤقت الذي يُعرف حاليًا باسم «إسرائيل». كما قصدنا من هذا الكتاب أن يكون مكملاً لعملين آخرَين سبق أن ترجمنا وهما 'ديانة الساميين' لروبرتسن سميث، و 'أسفار العهد القديم في التاريخ' لتوماس تومسن، ضمن إصدارات «المجلس الأعلى للثقافة» من خلال «المشروع القومي للترجمة».

المترجم

تصدير المؤلف

التشريعات ثوابت تعبر بها الشعوب عن حياتها الاجتماعية. بعض هذه الثوابت تأخذه الشعوب مأخذ التسليم باعتباره مسألة عادات؛ وتتبنى بعضها الآخر باختيارها وبملء إرادتها، بينما يُفرض بعض ثالث منها على الشعوب فرضًا من قبل سلطة ما. ويخضع الأفراد لتشريعات الأمة، فى حين تنشأ التشريعات ذاتها للارتقاء بحياة الجماعة سواء أكانت هذه الجماعة صغيرة كالأسرة أو كبيرة كالدولة أو الجماعة الدينية. وتتفاوت تشريعات الجماعة من حيث الزمان والمكان، وحسب الظروف الطبيعية كالجغرافيا والمناخ؛ إلا أن سمتها المميزة أنها جميعًا تنبع فى النهاية من إرادة الإنسان.

من ثم فتشريعات الأمة ذات الماضى الطويل ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأرض التى عاشت عليها وبالتاريخ. وتنشأ هذه التشريعات لتلائم ظروف الأمة التى تنشئها وتحمل سماتها النفسية وفكرها عن الإنسان والكون والإله. وتشريعات الأمة كآدابها وفنونها وعلومها وديانتها تمثل عنصرًا من عناصر حضارتها وتعبيرًا عنها. ولفهم هذه الشواهد القديمة على حياة الأمة، لابد للمؤرخ ألا يغفل أيًا من آثار الماضى. وهنا تتخذ الوثائق المدونة مكان الصدارة، ولكن لا سبيل للتغاضى حتى عن أتفه ما تبقى من أشياء من صنع الإنسان. فكل شىء يساعد على تصور الظروف والملابسات التى أحاطت بالحياة الاجتماعية للأمة.

وفى ضوء هذه العلاقـات المتباينـة بـالعلوم الأخـرى جـرت العـادة على دراسـة تشريعات بنى إسرائيل باعتبارها جزءًا من كلٍ أكبر. فخُصصت لها دراسات مطولـة ضمن الأعمال التاريخية الرئيـسة مـن قبيـل كتـاب رودلـف كيتـل Rudolf Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (تاريخ بنى إسرائيل) وكتاب شـورر Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes (تاريخ الشعوب اليهودية) عن آخر حقب العهد القديم. أما ج. بيرين فكان يتتبع التطور التاريخى فى دراساته عن تشريعات العبرانيـين J. Pirenne, *Les institutions des Hébraux*[1] وكانت التشريعات فيما مضى يتم تناولها تحت مـسمى «آثار عبرانية قديمة» Antiquitates Hebraicae. أما الآن فأصبحت ترتبط بعلم الآثار، وبالتالى قدمها بنزيجر I. Benziger فى *Hebraische Archaologie* (علم الآثـار العبرانيـة، ط٣، ١٩٢٧) وقدمها نوتشر F. Notscher فى Altertumskunde (1940)، وقدمها باروا A. G. Barrois فى *Manuel d'Archéologie Biblique* (جا، ١٩٣٩؛ ج٢، ١٩٥٣). وخُصـصت لهـا مـساحة غـير قليلـة فى تـواريخ الحـضارة ومنهـا كتـاب بيرتوليـت A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* (تاريخ بنى إسرائيل الحـضارى، ١٩١٩) وكتـاب پيدرسِـن J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* (بنو إسرائيل: حيـاتهم وثقـافتهم، جا، ٢: ١٩٢٦؛ ج٣، ٤: ١٩٤٠).

وكلها أعمال جليلة وتمت الاستعانة بها مرارًا فى هذا الكتاب الذى بين أيـدينا، ومع ذلك فهناك إحساس بأن تشريعات العهد القـديم يمكـن أن تـشكل موضـوع دراسة مستقلة مصدرها الرئيس الكتـاب المقـدس نفـسه. والكتـاب المقـدس لا يتناول هذه الموضوعات بصورة مباشرة إلا فى المواضع التشريعية والدينيـة منـه، إلا أن الأسفار التى تتناول التاريخ والأنبياء والحكمة تتضمن معلومات غزيرة تطالعنا

بحقيقة الأحداث لا بما ينبغى أن يكون. والاستفادة من هذه النصوص يحتاج إلى شروح دقيقة؛ وقبل التوصل إلى نتائج لا بد للنقد الأدبى أن يحدد تواريخ الفقرات المختلفة، لأن تطور التشريعات كان يواكب مسيرة التاريخ. وعلم الآثار بمعناه الدقيق، أى دراسة بقايا الماضى، لا يزيد عن مجرد علم مساعد يعيننا على تصور البيئة الحقيقية التى وجدت فيها التشريعات؛ ولكنه فى الوقت نفسه يكشف لنا عن البيوت التى عاشت فيها الأسر والبلدات التى تولى إدارتها كبار القوم أو عمال الملوك والعواصم التى اتخذت مقارًا للبلاطات الملكية والبوابات التى كانت يُجرى فيها العدل ويدير التجار عندها تجارتهم وما كانوا يحتفظون به من مكاييل وموازين. كما أنه يكشف لنا عن الحصون التى كانت الجيوش تدافع عنها والجبانات التى كانت تقام بها الطقوس الجنائزية والمعابد التى كان الكهنة يقومون بها على شؤون العبادة. وأخيرًا فإذا أردنا فهمًا حقيقيًا لتشريعات بنى إسرائيل فلابد أن نقارنها بنظيراتها عند جيرانهم فى مصر وبين النهرين وآسيا الصغرى والتى تتوفر عنها المعلومات وكذلك بدويلات الشام وفلسطين التى لا نعرف عنها إلا أقل القليل. فبين هذه الدويلات الأخيرة عاش بنو إسرائيل وكان لبنى إسرائيل صلات معها عبر تاريخهم.

يقتصر هذا الكتاب على تقديم نتائج هذا البحث. إذ تركت العادات البدوية والنظام القبَلى آثارها على حياة بنى إسرائيل بعد استقرارهم فى كنعان بمدة طويلة؛ لذا فإن الكتاب يبدأ بدراسة تمهيدية للبداوة، تليه تشريعات الأسرة، ثم التشريعات المدنية والسياسية. وسيتناول القسم الثانى التشريعات العسكرية والدينية. ومع ذلك فإن الكتاب لا يستهدف المتخصصين فى الدراسات التوراتية؛

بل يهدف إلى المساعدة على قراءة ذكية للكتاب المقدس. من ثم فهو يتضمن عديدًا من الإشارات إلى النصوص التوراتية ولو أن المؤلف سعى عامدًا إلى تحاشى الخوض فى أية مناقشات دقيقة التخصص وتكديس الصفحات بحواشٍ فنية. كما أن العديد من الاقتراحات أو العبارات التى يحتوى الكتاب تحتاج إلى مزيد من التمحيص وتقوم على محصلات النقد النصى، سواء الأدبى أو التاريخى، القابلة للنقاش. ولا يسعنا إلا أن نتطلع إلى كسب ثقة القارئ. أما من يود أن يمحص عباراتنا لكى يبلور حكمه الخاص فسيجد بغيته فى الإحالات المرجعية. ونود أن نقر بما ندين به لمن سبقونا فى تناول ما يضمه الكتاب من موضوعات، ولو أننا نمد القارئ بما يعينه على نقدنا، فالعديد من الأعمال السابقة تقدم حلولاً تختلف كليةً عما نقدم. وللقارئ أن يقرأ ويختار بنفسه.

يقتصر الكتاب بما تضمنه عنوانه على حقبة العهد القديم، أما حقبة العهد الجديد فلا نتطرق إليها إلا كشواهد للإيضاح أو الإضافة. وفى دراسة العهد القديم نفسه تحتل التشريعات مكانة فرعية، وقد يشعر القارئ فى بعض المواضع بالبعد الشديد عن المضمون الروحى والعقائدى الذى يبحث عنه فى الكتاب المقدس. ومع ذلك فإنه سيجد نفسه فى تواصل مباشر مع المضمون الدينى؛ فالعادات الأسرية والطقوس الجنائزية ووضع الأغيار والعبيد ودور الملك والصلة بين القانون - حتى الدنيوى - والعهد مع الرب، وأسلوب شن الحروب، كلها تعكس فكرًا دينيًا. وكل ما فى هذا الماضى المقدس مهم بالنسبة لنا؛ فكلمة الرب كيان حى، ويزداد المرء قدرة على فهمها إذا سمعها فى الظروف الفعلية التى نزلت فيها على بنى الإنسان.

القدس، يونية ١٩٥٧

حواشی

[1] *Archives d'histoire du Droit Oriental*, IV, 1949, pp. 51-76; V, 1950, pp. 99-132; Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, I, 1952, pp. 33-86; II, 1953, pp. 109-149; III, 1954, pp. 195-255.

مقدمة

البداوة وبقاؤها

١ تمهيد

كان بنو إسرائيل فى مستهل تاريخهم يعيشون كأسلافهم حياة بدوية أو شبه بدوية، وحين بدأوا فى الاستقرار كشعب ظلوا يحتفظون ببعض سمات نمط حياتهم الأول. لذا فإن أية دراسة لتشريعات العهد القديم لابد أن نستهل بتمهيد عن البداوة. وتورد الوثائق التوراتية العديد من المواريث القديمة عن نمط الحياة الأول لبنى إسرائيل، لذا فإن لها أهمية قصوى بالنسبة لدراستنا هذه. ولكن لما كانت هذه الشواهد تم تصنيفها إلى حد ما من قبل بعض محققى الأسفار اللاحقين فلابد من الحرص الشديد فى تأويل هذه السجلات. ولدينا مصادر أخرى للمعلومات تتمثل فى نصوص عن العرب فى الجاهلية ودراسات أنثروبولوجية وصفية عن العرب المحدثين. وهناك صلة وثيقة بين هؤلاء البدو العرب وبنى إسرائيل سواء من الناحية العرقية أو الجغرافية، وقد يعيننا ما نعرفه عن حياة العرب سواء فى الجاهلية أو فى العصور الحديثة على فهم النظم القديمة لبنى إسرائيل. ومن ناحية أخرى لابد من الحذر من المقارنات المتعجلة التى قد تؤدى إلى تجاهل أوجه اختلاف جوهرية بينهما.

والحقيقة أنه حتى فى منطقة الشرق الأوسط على صغرها النسبى كانت هناك دومًا أنماط متباينة من البداوة، وما يصدق على أحدها لا يصدق بالضرورة على

غيره. ولاتزال هذه الاختلافات قائمة إلى الآن (ولو أننا نتساءل عن قدرة أى نمط من أنماط البداوة على الاستمرار والبقاء).

(١) البدوى الحق راعى الإبل ولديه القدرة على العيش والترحال فى قفار جرداء أى فى مناطق يقل فيها منسوب مياه الأمطار السنوى عن أربع بوصات، فيقطع مسافات شاسعة بقطعانه بحثًا عن الكلأ، وليست له صلة تذكر بسكان المناطق المستقرة.

(٢) وقد يقتصر البدوى على رعى الأغنام والماعز؛ وهى قطعان لا تتمتع بقوة الاحتمال؛ فهى تحتاج إلى الماء ولا قدرة لها على الاكتفاء بالمراعى الوعرة كالإبل. ويعيش هذا النمط من البدو بالمنطقة شبه الصحراوية (حيث يتراوح منسوب الأمطار بين أربع بوصات وعشر)، والمسافات التى يجتازها من مرعى إلى آخر أقصر بالضرورة. وقد يغطى مساحات شاسعة من الأرض أحيانًا، ولكن لابد له من أن يتبع مسارًا لا تتباعد فيه مناهل الماء عن بعضها. وله صلات أكبر كثيرًا بأهل المناطق المستقرة حيث تقع مراعيه على حوافها.

(٣) ما إن يشرع الراعى فى تربية الماشية إلى جانب قطعان الأغنام تزول عنه صفة البدوى الحق. فيستقر فى موضع بعينه ويبدأ فى فلاحة الأرض وبناء البيوت. ومع ذلك يواصل بعض أفراد الجماعة العيش فى الخيام مع قطعانهم فى مواسم الشتاء والربيع على الأقل. ويوصف مثل هذا الإنسان بأنه شبه بدوى أو شبه مستقر حسب مدى ارتباطه بالأرض.

وبين هذه الأنماط الرئيسة للمجتمع هناك بالطبع مراحل وسط وأنماط مختلطة. فالقبيلة التى ترعى الإبل قد تمتلك قطعانًا من الأغنام أيضًا أو قد تمتلك أرضًا

على أطراف مسار هجرتها أو واحات يقوم بفلاحتها عبيد ترتبط ملكيتهم بملكية الأرض.

من ثم فصفة البداوة الحقة، أى رعى الإبل، لم تنطبق على بنى إسرائيل أو أسلافهم قط. فكان أسلافهم يرعون الأغنام والماعز، ونلقاهم لأول مرة فى التاريخ حين كانوا فى بداية التحول إلى الاستقرار. وهذه مسألة تضع قيودًا على عقد المقارنات مع البدوى الذى تناوله علماء الأنثروبولوجيا الوصفية بالدرس.

كما درس هؤلاء الباحثون المحدثون القبائل التى عاشت على تربية الأغنام مع بدء استقرارهم. وتمثل هذه القبائل نفس النمط الاجتماعى الذى تمثله أقدم جماعات بنى إسرائيل، وهنا تصدق المقارنة بدرجة أكبر. ولكن لايزال هناك اختلاف؛ فرعاة الأغنام المعاصرون - وهم أشباه بدو وأشباه مستقرين - كانوا من قبل رعاة إبل. وتوقفوا عن الترحال البعيد المدى بحثًا عن المراعى وبدأوا فى الاستقرار بصورة تدريجية، ولكنهم يحتفظون فى ذاكرتهم ببعض عاداتهم وبتلك الحياة الطليقة فى الصحراء المفتوحة. وليست لبنى إسرائيل مثل هذه الذكريات، فلا هم ولا أسلافهم عرفوا هذا النمط من الحياة. كما لم يكن هناك فى زمانهم أية «حضارة صحراوية» حقيقية تجعلهم يضعون قواعد سلوكية لحياتهم؛ بل كانت الصحراء فى نظرهم ملاذًا للمارقين وسكنًا للشياطين والضوارى. وسنعود إلى هذه النقطة لدى مناقشتنا لما يعرف «بالمُثل البدوية» للعهد القديم.

على أى الأحوال تظل هناك حقيقة أن بنى إسرائيل أو أسلافهم عاشوا لفترة فى الصحراء كبدو أو أشباه بدو. ومن الطبيعى أن ينشأ عن حياة كهذه نمط متميز من

المجتمعات يفرض مجموعة خاصة من السلوكيات، وهو ما يبرر استعمالنا لنظم العرب وعاداتهم بقدر من التحفظ فى المقارنة.

والصحراء تفرض على الوحدة الاجتماعية أن تكون صغيرة بدرجة تسمح بالتنقل والترحال وأن تكون قوية بدرجة تضمن أمنها؛ وهذه الوحدة هى القبيلة. والفرد إذا انفصل عن جماعته فى الصحراء لابد أن تتوفر له الثقة فى أنه سيلقى ترحيبًا من الجماعات التى يجتاز أرضها أو ينضم اليها. وقد يحتاج أى من الأفراد إلى مثل هذا العون، وبالتالى فعلى كل فرد أن يقدمه؛ وهذا جوهر عرف الضيافة والحماية واللجوء. وأخيرًا ليس ثمة قوة شرطية فى الصحراء أو محكمة لها سلطة على القبائل؛ وبالتالى فالجماعة ككل مسؤولة عن الجريمة وعن العقاب عليها أى عرف الثأر. هذه الحقائق السسيولوجية الثلاث وهى أوضح سمات البداوة تستحوذ على اهتمامنا فى هذا المقام.

٢. النظام القبَلى

(أ) تكوين القبيلة

القبيلة جماعة مستقلة من العائلات تعتقد أنها تنحدر من جد واحد. وكل قبيلة تسمى باسم هذا الجد أو كنيته مسبوقًا بعبارة 'ابن ...' فى بعض الحالات وليس دائمًا. والأمثلة عند العرب لا حصر لها. وفى الكتاب المقدس نسل عماليق وأدوم ومؤاب يسمون عماليق وأدوم ومؤاب دون إضافة لفظ 'ابن'. ومن ناحية أخرى، تطالعنا مسميات منها 'إسرائيل' و 'بنو إسرائيل'، و 'يهوذا' و 'أبناء يهوذا'، وهكذا، ولكن يطالعنا دائمًا مسمى 'أبناء عمون' (عدا فى موضعين أحدهما مشكوك فيه نصيًا). وبدلاً من كلمة 'ابن' قد تطالعنا كلمة 'بَيت' بمعنى عائلة أو

نسل، كعبارة 'بَيت إسرائيل' مثلاً أو 'بَيت يوسف'. وترد هاتان الكلمتان فى النصوص الأشورية فى إشارة إلى الجماعات الآرامية التى عاشت فى ظروف تشبه تلك التى عاش فيها بنو إسرائيل الأوائل: 'بِيت ياقين' و 'مار' (بنو) ياقين أو 'بيت أدينى' و 'مار أدينى'؛ بل إن هذين المسميَين يردان حتى بعد الاستقرار بفترة طويلة فى إشارة إلى بنى إسرائيل فى المملكة الشمالية بعد عُمرى: 'بِيت حُمرِى' و 'مار حُمرِى'.

وكان ما يربط بين كافة أفراد القبيلة صلة الدم سواء أكانت حقيقية أو مفترضة؛ فهم جميعًا يعتبرون أنفسهم 'إخوة' بمفهوم واسع النطاق. فيقول أبيمالك لعشيرة أمه: 'وَاذْكُرُوا أَنِّي أَنَا عَظْمُكُمْ وَلَحْمُكُمْ' (القضاة ٩: ٢). فهو يعتبر كل أفراد عشيرة داود 'إخوته' (صموئيل الأول ٢٠: ٢٩)، بل يقول لشيوخ يهوذا: «أَنْتُمْ إِخْوَتِي. أَنْتُمْ عَظْمِي وَلَحْمِي» (صموئيل الثانى ١٩: ١٣). ولكل قبيلة تراثها أيضًا عن الجد الذى تعتقد أنها تنحدر منه. وهذه المواريث ليست دائمًا صحيحة تاريخيًا، ولكن أيًا كان الأمر فالحقيقة المهمة أن البدوى يؤمن بأنه وسائر أفراد قبيلته من دم واحد وأن الصلة بين مختلف القبائل صلة قربى. فالنظام الاجتماعى للصحراء يتلخص برمته فى التركيز على تسلسل الأنساب.

وكانت هذه الفكرة هى التى أدت فى صدر الإسلام إلى نشأة هذه الأنساب الضخمة التى صنف فوستنفلد Wüstenfeld. فكل قبيلة تنحدر من جد واحد؛ والقبيلتان المتحالفتان تنحدران من جدين كانا أخوين بالمعنى الكامل للكلمة. إلا أن سلاسل الأنساب هذه وإن صدقت على جماعة محدودة تصبح تعسفية ومصطنعة بمجرد محاولة تتبعها مكانيًا وزمانيًا. ففى منطقة الفرات الأوسط، هناك جماعة من

القبائل ترعى الأغنام تُدعى 'عجيدات' أى 'المتحدون'، حيث يدل الاسم بوضوح على كيفية نشأة الجماعة؛ إلا أن هذا الاتحاد السياسى والاقتصادى أصبح يُدرج منذ ذلك الحين على شكل سلسلة نسب. وتؤدى هذه العملية إلى ابتداع أسلاف يلقبون بأسمائهم. فالقبيلة التى تسمى 'خُزاعة' (أى المنشقَّة) عُرفت بهذا الاسم لأنها انشقت عن قبيلة أزد إبان فترة الشتات الكبير باليمن، ومع ذلك حدد علماء الأنساب لها جدًا خاصًا بها أسموه خُزاعة. وكذلك 'الخُلُج' (أى المُرحَّلون)، حيث سُموا بهذا الاسم لأن عمر بن الخطاب رحَّلهم من عَدوان إلى الحارث، ومع ذلك فالخُلُج عند علماء الأنساب كنية قيس بن الحارث.

وهناك عوامل أخرى إلى جانب وحدة الجد قد تساعد على نشأة القبيلة. فمجرد العيش فى منطقة واحدة يؤدى بمجموعات العائلات إلى الترابط فيما بينها. والعناصر الضعيفة يستوعبها الجيران الأقوى وإلا فإن عددًا من الجماعات الضعيفة تترابط لتكوّن كيانًا له القدرة على الحفاظ على استقلاليته أى الصمود فى مواجهة أى عدوان. وقد يندمج الأفراد أيضًا ويكوّنوا قبيلة إما بالتبنى ضمن عائلة (وهو ما يحدث غالبًا مع العبيد العتقاء) أو بموافقة الشيخ أو كبار رجال العشيرة. ولكن حتى فى هذه الحالة يظل المبدأ مرعيًا، فالوافد الجديد ينضم للقبيلة 'اسمًا ودمًا'؛ أى يعترف بجد القبيلة جدًا له، ويتزوج من القبيلة ويرعى أسرته فى كنفها. وتقول العرب إنه 'انتَسَب'. وإذا كانت عشيرة بأكملها فعملية الدمج تستغرق وقتًا أطول، إلا أن النتيجة واحدة حيث يُدمج الوافدون الجدد ويعَدون من دم القبيلة. يقول البكرى: 'وانضم نهد بن زيد إلى بنى الحارث وتحالف معهم واتحد معهم كليةً،

وانضمت عشيرة جَرم بن ربّان إلى بنى زبيد وانتسبوا إليهم وعاشوا معًا ونُسبت القبيلة كلها بحلفائها إلى جد واحد[٩].

ولم تُستثن قبائل بنى إسرائيل من مثل هذه التغيرات فاستوعبت جماعات من أصول شتى. فرحب سبط يهوذا بمن بقى من سبط شمعون وضموا إليهم جماعات مغايرة كعشيرتى كالب ويرحمئيل. ويقدم الكتاب المقدس صورة واضحة لهذه العملية فى إشاراته إلى الكالبيين. فكانوا فى الأصل خارج اتحاد بنى إسرائيل حيث كان كالب ابن يَفنَّة القنزى (العدد ٣٢: ١٢؛ يشوع ١٤: ٦، ١٤؛ التكوين ١٥: ١٩؛ ٣٦: ٢)، ولكنهم كانوا على اتصال ببنى إسرائيل منذ أن كانوا يقيمون فى قادش حيث عُين كالب ممثلاً ليهوذا فى التجسس على أرض كنعان (العدد ٣١: ٦). ويرد ذكر اندماجهم فى هذه القبيلة فى سفر يشوع (١٥: ١٣؛ ١٤: ٦-١٥) وفى النهاية ينتسب كالب إلى يهوذا ويصير ابن يفنّة ابنًا لحصرون بن بيريس بن يهوذا (أخبار الأيام الأول ٢: ٩، ١٨، ٢٤) وأخًا ليرحمئيل (أخبار الأيام الأول ٢: ٤٢)، كما انضمت جماعة مغايرة أخرى (صموئيل الأول ٢٧: ١٠) إلى سبط يهوذا (أخبار الأيام الأول ٢: ٩). ولا شك أن هناك عمليات دمج مماثلة كانت تحدث من حين لآخر، لا سيما فى العصور الأولى، وأن مفهوم 'الاثنى عشر سبطًا' يتضمن بعض عناصر نسقية منتظمة ولو أنه لا سبيل لتحديد مدى زيف هذا النسق. على أى فعدد الأسباط وترتيبها بل أسماؤها أحيانًا يتفاوت من نص لآخر، ويدل هذا التفاوت على أن النسق الذى ساد فى النهاية لم يتم التوصل إليه بصورة عاجلة.

(ب) اتحاد الأسباط وانقسامها وزوالها

كان أسباط بنى إسرائيل الاثنا عشر يشكلون اتحادًا نجد له أمثلة موازية بين قبائل العرب. وكان فى بعض الحالات مجرد ائتلاف بين قبائل صغيرة تتحد لتشكل جبهة موحدة ضد جيران أقوياء كما فى حالة 'العجيدات' و 'المتحدين' بأواسط الفرات ممن سبقت الإشارة إليهم. وفى حالات أخرى قد تضطر القبيلة إلى الانقسام حين يصبح عددها أكبر من اللازم؛ وهذه الجماعات الجديدة المنحدرة من أصل واحد تصبح مستقلة ولو أنها قد تتفاوت فى درجة استقلاليتها. ومع ذلك فإنها تحتفظ بحس التضامن العائلى فيما بينها؛ فحين تتحد لتحقيق أهداف مشتركة كالهجرة أو الحرب تعترف بزعيم تنقاد له بعض الجماعات أو كلها. ويمكن تدارس هذه الأنماط من المجتمعات فى عصرنا هذا من خلال اتحادى عنيزة وشمر المتنافسين القويين بصحراء الشام. وعاش بنو إسرائيل فى ظروف مماثلة إبان سنوات ترحالهم عبر الصحراء وكفاحهم لغزو كنعان وهى ظروف استمرت إلى ما بعد الاستقرار فى عصر القضاة. ويقارن نسق الاثنى عشر سبطًا بالاتحادات التى وحدت عددًا من المدن الإغريقية حول حرَم مقدِس. والمقارنة على أهميتها لا تصدق بصورة كاملة. فعلى خلاف هذه الاتحادات الإغريقية لم يكن الاثنا عشر سبطًا خاضعين لسيطرة كيان ثابت أو معيار واحد من السيطرة السياسية الفعالة. فكان اتحاد بنى إسرائيل دينيًا فى المقام الأول؛ وإلى جانب حس القرابة كان إيمانهم المشترك بيهوه الذى اتفقوا جميعًا على اتباعه (يشوع ٢٤) هو ما وحد الأسباط حول التابوت، حيث كانوا يجتمعون للاحتفال بالأعياد الكبرى.

ومن ناحية أخرى فحين يزداد تعداد جماعة من البدو بحيث لا تحتمل مواصلة العيش معًا على مراعٍ واحدة فقد تنقسم إلى جماعتين تعيش كل منهما فى استقلال تام عن الأخرى. وكان هذا سبب افتراق أبرام ولوط (التكوين ١٣: ٥-١٣). ولكن تظل أواصر القربى بينهما قائمة؛ فحين وقع لوط أسيرًا فى أيدى الملوك الأربعة المنتصرين، خرج أبرام لنجدته (التكوين ١٤: ١٢-١٦).

وقد يقل تعداد القبيلة إلى حد الانقراض. فيزداد رأوبين ضعفًا (التكوين ٤٩: ٣-٤ التثنية ٣٣: ٦)، ويَبيد سبط لاوى (التكوين ٣٤: ٢٥-٣٠؛ ٤٩: ٥-٧) ليحل محله سبط المؤمنين 'المتفرقون فى إسرائيل' (التكوين ٤٩: ٧). ويَبيد شمعون وتضم يهوذا من تبقى منهم إليها فى عصر سابق (يشوع ١٩: ١-٩؛ القضاة ١: ٣ وما بعدها) ولم يعد له ذكر ضمن 'البركات' التى بورك بها موسى (التثنية ٣٣) والتى قد تعود إلى عهد سابق على حكم داود.

(جـ) تنظيم القبيلة ونظام الحكم فيها

إن القبيلة وإن كانت تمثل وحدة قائمة بذاتها لها تنظيم داخلى يقوم على صلات الدم. وتتذبذب حدود هذه التقسيمات الفرعية وأسماؤها عند البدو العرب بدرجة ما. والوِحدة الأساسية العائلة (الأهل) بالطبع، وهو مفهوم ذو معنى واسع إلى حد كبير. وكل عدد من العائلات المتقاربة يشكل 'عشيرة' أو 'حامولة'، أى بطنًا من قبيلة. وكانت القبيلة تُعرف فيما مضى باسم 'بطن' أو 'حىّ'، وهما لفظان يعبران عن وَحدة الدم التى تقوم عليها القبيلة.

وكان لبنى إسرائيل تنظيم مشابه تمامًا؛ فكان 'بيت آب' (بَيت الأب) هو العائلة وتشمل الأب وزوجته أو زوجاته وأطفالهم غير المتزوجين والأبناء المتزوجين

بزوجاتهم وأطفالهم وخدمهم. وكان كل عدد من العائلات يشكل عشيرة (مِشپاحا). وتعيش العشيرة عادةً فى مكان واحد ويلتقى أفرادها دومًا للاحتفال بالأعياد الدينية وولائم الأضاحى (صموئيل الأول ٢٠: ٦، ٢٩). وكانت العشيرة تتحمل عبء ثأر الدم. وكانت كل عشيرة يحكمها شيوخ عائلاتها (زْقِينيم)، وفى أوقات الحرب تُمد بفرقة تتكون نظريًا من ألف رجل على رأسهم قائد. ويفرِّق سفر القضاة (٨: ١٤) بين 'رؤساء' سكّوت و 'شيوخها'. وفى سفر التكوين (٣٦: ٤٠-٤٣) تطالعنا قائمة برؤساء عشائر أدوم ممن كان يُطلق عليهم 'ألّوف' وهى كلمة قد تكون مشتقة من 'إيلِف' (ألْف). وكل مجموعة من العشائر - مِشپاحوت - كانت تشكل قبيلة ('شِبِط' أو 'مَطّة') وهما لفظان لمعنى واحد ويعنيان أيضًا عصا القائد وصولجان المُلك. وهكذا كانت القبيلة تضم كل من كانوا يدينون بالطاعة لرئيس واحد.

والترتيب الهرمى للكلمات الثلاث 'بِيت آب' و 'مِشپاحا' و 'شِبِط' نراه واضحًا فى سفر يشوع (٧: ١٤-١٨). إلا أن كلاً من الكلمات الثلاث قد يرد للدلالة على الآخر كما فى سفرى العدد (٤: ١٨) والقضاة (٢٠: ١٢) فى النص العبرى. كما يرد مَكير وجلعاد وهما عشيرتان من إفرايم فى نشيد دبورة على مستوى واحد مع سائر القبائل (القضاة ٥: ١٤-١٧).

والقبيلة عند العرب يحكمها شيخ يتصرف بالتشاور مع كبار رجال عائلاتها. وتظل هذه السلطة بصفة عامة فى عائلة واحدة ولكنها لا تورث دائمًا للابن البكر لأن العرب يولون اعتبارًا كبيرًا للشخصية وسماتها ويتوقعون من شيخهم أن يتصف بالحكمة والشجاعة والنبل ... والثراء.

أما عند بنى إسرائيل فمن الصعب أن نعرف هوية المقابل لشيخ القبيلة واللقب الذى له. ربما كان 'النسىء' وهو الاسم الذى كان يطلق على رؤساء الأسباط الاثنى عشر فى حقبة الصحراء (العدد ٧: ٢) وكانوا «رُؤَسَاءُ أَسْبَاطِ آبَائِهِمْ. رُءوسُ أُلُوفِ إِسْرَائِيل» (العدد ١: ١٦، الخ). والكلمة نفسها تعنى رؤساء بنى إسماعيل (التكوين: ١٧: ٢٠؛ ٢٥: ١٦)، وكان لبنى إسماعيل اثنا عشر نسيئًا لاثنى عشر سبطًا (يتضح هنا التقابل مع بنى إسرائيل). والكلمة نفسها ترد فى إشارة إلى رؤساء مديان فى سفرى العدد (٢٥: ١٨) ويشوع (١٣: ٢١). وقد يعترض البعض بدعوى أن هذه النصوص تنتمى إلى التراث الكهنوتى الذى يعتبر أحدثها جميعًا، وأن الكلمة ترد أيضًا فى سفر حزقيال؛ إلا أنها ترد كذلك فى نصوص لا شك فى قدمها (التكوين ٣٤: ٢؛ الخروج ٢٢: ٢٧). كما ذهب البعض إلى أن الكلمة تعنى نائب قبيلة لدى اتحاد بنى إسرائيل، لكن هذا يضفى عليها معنى دينيًا وهو ما لا يتضح فى الفقرات التى أشرنا إليها لتونا. ومن ناحية أخرى لو كان لمثل هذا التنظيم وجود وكان يحكمه شكل من أشكال المجالس يمثّل القبائل فيه رؤساؤها بالطبع. ومع ذلك ينبغى الإشارة إلى أن اللفظ لم يقتصر استعماله على رئيس القبيلة بل استعمل أيضًا فى إشارة إلى زعماء كيانات أصغر حجمًا. وتداول العرب لفظ 'شيخ' بهذا المعنى الواسع نفسه.

(ء) أرض القبيلة: الحروب والغارات

لكل قبيلة أرضها المعترف بها؛ وكانت الأراضى المزروعة فيها ملكية خاصة عمومًا، أما المراعى فكانت مشاعًا. وكانت الحدود محددة فى بعض الحالات وكانت الجماعات المنتمية إلى قبائل مختلفة تعيش أحيانًا جنبًا إلى جنب فى المناطق العالية الخصب فى حالة ما إذا كانت هناك علاقات ودية بين القبائل التابعة لها. إلا أن القبيلة التى

كانت لها الأولوية فى حق الملكية كان من حقها أن تفرض شروطًا وتطالب بنوع من الرسوم فى مقابل الحق فى الرعى.

كان عدم وجود عُرف محدد فى هذا الشأن أمرًا يساعد على نشوب النزاعات، لا سيما حول استغلال الآبار والخزانات. فكان على كلٍ من سكان الصحراء أن يعرف أن كل منهل ماء تملكه جماعة بعينها؛ ولكن كان النزاع ينشب من حين لآخر حول حق الملكية بين الرعاة. وكانت هذه النزاعات شائعة؛ فرعاة مواشى أبرام ورعاة مواشى لوط يتخاصمون (التكوين ١٣: ٧)؛ وعبيد أبيمالك يغتصبون بئر ماء حفرها أبرام (التكوين ١٢: ٥٢)؛ ويحاول إسحق التمسك بحقوقه فى الآبار التى حفرها بنفسه بين جِرار وبئر سبع (التكوين ٢٦: ١٩-٢٢).

وكانت المنازعات حول دروب الهجرة والمراعى والمناهل تؤدى إلى الحرب إذا لم تُحل بصورة ودية كما فى الأمثلة التوراتية التى أشرنا إليها لتونا. فيتخذ الشيخ القرار وعلى الكافة أن ينصاعوا له. والقاعدة أن تُقتسم الغنائم بين المحاربين؛ إلا أن الشيخ كان له الحق فى نصيب خاص يحدد أصلاً بربع ما اغتُنم، لكنه تُرك فيما بعد لرغبة الشيخ. وكانت الغنائم لدى بنى إسرائيل فى عصر داود تقسم بالتساوى بين المحاربين ومن ظلوا فى المؤخرة، ويُحتفظ بحصة للشيخ (صموئيل الأول ٣٠: ٢٠-٢٥). ويرجع تاريخ هذا العرف حسب ما ورد بسفر العدد (٣١: ٢٥-٣٠) إلى حقبة الصحراء حيث كانت حصة الشيخ تعد تقدمة ليهوه واللاويين.

وكانت لكل قبيلة عربية رايتها وهتافها أو صيحة الحرب الخاصة بها. كما كانت كل قبيلة تصحب إلى المعركة هودجًا مزينًا يسمى ‘عُطفة‘، وعُرف فيما بعد باسم ‘مِركَب‘ أو ‘أبو ذُر‘. والهودج فى أيامنا هذه يُحمل خاليًا أما فى الماضى فكانت تقبع

فى داخله أجمل فتيات القبيلة لتحث الرجال على القتال. وكان لبنى إسرائيل هتافهم أيضًا وكان يُعرف باسم 'تثروآه' (العدد ١٠: ٥، ٩؛ ٣١: ٦؛ يشوع ٦: ٥، ٢٠؛ القضاة ٧: ٢٠-٢١؛ صموئيل الأول ١٧: ٢٠، ٥٢؛ وعاموس ١: ١٤؛ ٢: ٢؛ وصموئيل الأول ٢٠: صفنيا ١: ١٤، ٦١، الخ). وكان هذا الهتاف جزءًا من طقوس تابوت العهد (صموئيل الأول ٤: ٥؛ صموئيل الثانى ٦: ١٥) الذى كان تعويذة بنى إسرائيل الواقية؛ ويذكرنا وجوده فى المعركة (صموئيل الأول ٤: ٥؛ صموئيل الثانى ١١: ١١) بالهودج المقدس عند العرب. وربما أيضًا كانت القبائل تحتشد فى الصحراء فى مخيم تحت رايات تسمى 'عُوث' (العدد ٢:٢).

وعندما تنضم قبيلتان لتشكيل اتحاد كانتا تتخذان راية موحدة كراية الرسول (ص) التى كانت ترفرف على مكة والمدينة. وهنا يطالعنا وجه تشابه آخر بتابوت العهد واسم 'يهوه نِسّى' (يهوه رايتى) الذى أطلق على الهيكل الذى أقامه موسى بعد انتصاره على العمالقة (الخروج ٧١: ٥١).

والإغارة تختلف عن الحرب فهدفها ليس القتل، بل النهب والفرار. إنها 'رياضة الملوك' فى الصحراء؛ وكانت تشمل الاستعانة بإبل الهجن والجياد الأصيلة، وكانت لها قواعد صارمة؛ وهو ما لم يعرف عند بنى إسرائيل، وأقرب ما نجد عندهم غارات المديانيين و 'بنى المشرق' فى عصر القضاة؛ وكان المغيرون يركبون الجمال (القضاة ٦: ٣-٦). وعلى نطاق أضيق يمكن الإشارة إلى حملات داود على النقب إبان إقامته مع الفلسطينيين (صموئيل الأول ٧٢: ٨-١١).

٣. عُرف الضيافة والحماية

سبق أن ذكرنا أن الضيافة من ضرورات الحياة فى الصحراء؛ إلا أن هذه الضرورة أضحت عند البدو قيمة رفيعة. فللضيف قدسية، ويتسابق الناس على نيل شرف إكرامه، إلا أن هذا الشرف كان يُترك عمومًا لشيخ القبيلة. ويمكن للغريب أن يفيد من هذه الضيافة لمدة ثلاثة أيام، وبعد رحيله له حق الحماية لمدة تتفاوت من قبيلة لأخرى؛ فلدى البعض 'حتى يغادر الملح الذى طعِمه معدته'، ولدى قبائل كبرى كقبيلة روالة بالشام لثلاثة أيام أخر وعلى مدى مئة ميل.

يذكرنا هذا بما ورد فى العهد القديم. فيستقبل أبرام 'الرجال' الثلاثة فى ممرا استقبالاً حارًا (التكوين ١٨: ١-٨)، ويُهرع لابان للترحيب بخادم أبرام (التكوين ٢٤: ٢٨-٣٣). وهناك قصتان تبينان الحد الذى يمكن أن يبلغه كرم الضيافة؛ إحداهما قصة الملَكين اللذين جاءا إلى بيت لوط بسدوم (التكوين ١٩: ١-٨)، والأخرى قصة الجريمة التى وقعت فى جَبعة (القضاة ١٩: ١٦-٢٤). فكلٌّ من لوط وشيخ جبعة مستعد للتضحية بشرف ابنته فى سبيل حماية ضيفه، والسبب معلن فى كلتا الحالتين؛ ألا وهو أن الضيف 'دخل تحت ظل سقفى' (التكوين ١٩: ٨؛ القضاة ١٩: ٢٣).

كما أفرزت حياة البدو عرفًا للحماية واللجوء. ففى هذا النمط من المجتمعات يستحيل على الفرد أن يعيش منعزلاً غير منتمٍ إلى قبيلة. لذا فإذا نُبذ أحد الأفراد من قبيلته عقابًا على جريمة قتل أو اعتداء جسيم اقترفه، أو رحل عنها بملء إرادته لسبب ما، فلابد له أن يدخل فى حماية قبيلة أخرى. وفى القبيلة الجديدة يصبح 'دخيلاً' فى عرف العرب المحدثين أو 'جارًا' فى عرف أسلافهم. وتتولى

القبيلة حمايته والدفاع عنه ضد أعدائه والثأر لدمه إن دعت الضرورة. وتنعكس هذه الأعراف فى تشريعين من تشريعات العهد القديم، 'جِر' (توازى كلمة 'جار' عند العرب) والحماية.

٤. التضامن القبَلى وثأر الدم

ينشأ عن صلة الدم - سواء أكانت حقيقية أو مفترضة - نوع من التضامن بين كافة أفراد القبيلة. وهو شعور متأصل استمر بعد الاستقرار بكنعان بمدة طويلة. فشرف العضو فى القبيلة أو عاره يؤثر على الجماعة كلها. وتمتد اللعنة لتشمل الجنس كله، ويفتقد الرب ذنوب الآباء فى الأبناء حتى رابع جيل (الخروج ٢٠: ٥). فتشرف العائلة كلها لو كان الأب شجاعًا، بينا تُعاقب الجماعة كلها بذنب رئيسها (صموئيل الثانى ٢١: ١).

ويبدو هذا التضامن أوضح ما يكون فى الواجب المفروض على الجماعة أن تحمى الضعيف فيها والمظلوم؛ وهو الالتزام الكامن وراء شريعة الـ 'جوئيل'، ولكن بما أن هذا الأمر لا يقتصر على حالة البداوة، فسنتناوله ضمن تشريعات الأسرة.

وأقدس فروض الجوئيل عند بنى إسرائيل ثأر الدم، وهنا نواجه شريعة أخرى من شرائع الصحراء وهو الثأر عند العرب. فدم القريب لابد من الثأر له بقتل من سفكه أو بدم أحد أفراد أسرته. وثأر الدم لا يسرى داخل الجماعة الواحدة، بل يُترك أمر المذنب لجماعته لتعاقبه أو تنبذه. وتقول العرب 'أريق دمنا'. وكان هذا الواجب يسرى فى العهود الأولى على كافة أفراد القبيلة وكان مداه يساعد على تحديد حدود الجماعة القبلية. أما فى العصور اللاحقة فيقتصر على دائرة العائلة بمعناها

١

الواسع ولا يتجاوزها. ولتفادى وقوع سلسلة اغتيالات تتم الاستعاضة عن الثأر بدية ما يتحتم على أسرة الضحية أن تقبل بها مهما كان موقفها من ثأر الدم.

وكانت هذه الشريعة نفسها قائمة عند بنى إسرائيل. ويتم التعبير عنها بوحشية قاسية فى نشيد لامك (التكوين ٤: ٢٣-٢٤):

'فَإِنِّى قَتَلْتُ رَجُلاً لِجُرْحِى
وَفَتىً لِشَدْخِى
إِنَّهُ يُنْتَقَمُ لِقَايِينَ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ
وَأَمَّا لِلاَمَكَ فَسَبْعَةً وَسَبْعِينَ'

ولامك من نسل قايين حُكم عليه بالنفى إلى الصحراء. وقايين يحمل 'علامة' هى ليست وصمة لعن، بل علامة تدل على انتمائه لجماعة عليها ثأر دم. وتنص القصة (التكوين ٤: ١٣-١٦) صراحة على الأساس الاجتماعى لهذا التشريع. ولا يقتصر الأمر على الحصول على تعويض؛ بل إجراء وقائى. فالهدف من دَين الدم الواجب سداده فى المجتمع اللا مركزى أن يمثل رادعًا يقيد الأفراد والجماعة على السواء.

واستمر العرف ساريًا بعد أن استقرت الأسباط فى كنعان. فيقدم يوآب على قتل أبنير (صموئيل الثانى ٣: ٢٢-٢٧ و٣٠) ثأرًا لقتله أخاه (صموئيل الثانى ٢: ٢٢-٢٣). ومع ذلك فالتشريع يسعى لتخفيف حدة هذا الثأر بتقديم نظام للعدالة. ومع أن الأعراف الخاصة بمدن اللجوء (العدد ٣٥: ٩-٣٤؛ التثنية ١٩: ١-١٣) تحظر ثأر الدم، فهى تقيدها إلى حد ما باشتراط صدور حكم تمهيدى يدين المتهم وباستبعاد حالات القتل الخطأ. وعلى خلاف أعراف البدو، لا تقر تشريعات بنى إسرائيل

التعويض المالى، وهو أمر له دافع دينى: فالدم المسفوك يدنس الأرض التى يسكنها يهوه، ولابد من التكفير عنه بدم مَن سفكه (العدد ٣٥: ٣١-٣٤).

وسبق أن أشرنا إلى أن تشريع ثأر الدم لا يسرى داخل الجماعة الواحدة. ولكن يبدو أن هناك استثناء واحدًا فى سفر صموئيل الثانى (١٤: ٤-١١). فلإلغاء نفى أبشالوم الذى اختفى عقب قتل أمنون، تدعى المرأة التقوَعية أن أحد ولديها قَتل أخاه وأن عشيرتها تطالب بدم القاتل؛ وتضرع المرأة لداود أن يتدخل حتى لا يَقتل 'وَلى الدم' ولدها ثأرًا. ولا يبدو حكم العشيرة مستغربًا إذا اعتبرناه عقابًا للمذنب، وكذلك نفى أبشالوم فهو طرد للمذنب من أسرته. ولا يبدو مستغربًا فى هذه الفقرة إلا عبارة 'ولى الدم'، ولعلها وردت فى هذا المقام بمعنى عام غير محدد.

٥. التطور اللاحق للنظام القبَلى لبنى إسرائيل

إن إيراد أمثلة من حياة البدو العرب قد يساعد على إلقاء الضوء على النظام البدائى لبني إسرائيل، ولكن ينبغى أن ندرك أن الكتاب المقدس لا يقدم صورة كاملة للحياة القبَلية بكافة جوانبها. وما ورد فيه عن آباء بنى إسرائيل يتعلق بالأسر أو بالعشائر على أقصى تقدير. وليس هناك من ينكر أن الصورة المميزة لكل سبط فى الروايات التى تدور حول جوب الصحراء والغزو وردت ضمن الحديث الأشمل عن 'إسرائيل كلها'. والحقبة التى يمكن تقصيها بكل دقة هى حقبة القضاة حيث تطالعنا أخبار الأسباط فى عيشها وتحركاتها كلٌ على حدة فى بعض الحالات وبشكل جماعى فى حالات أخرى. أما الحقبة التى لم يكن للأسباط فيها رؤساء فرادى فكان الشيوخ يمسكون بزمام السلطة، ويبدو أن العشيرة (مِشپاحا) بدأت آنذاك تصبح أكثر وِحدات المجتمع استقرارًا. خلاصة القول إن النظام القبَلى كان آخذًا آنذاك فى

التداعى، وهو الثمن الذى تحتم سداده مقابل التحول إلى شعب مستقر؛ فتحولت القبيلة شيئًا فشيئًا إلى جماعة إقليمية تواصل انقسامها.

كان هذا التطور طبيعيًا فى الحقيقة. فيروَى عن عمر بن الخطاب أنه اشتكى أن العرب الذين استقروا بالعراق بدأوا فى التسمى بأسماء القرى التى نزلوا بها واستبدلوها بأسماء أسلافهم. وفى عصرنا الحالى يتسمى بعض البدو من أشباه المستقرين فى فلسطين بأسماء مواضعهم الحالية كالبلقانية فى بلقا والغورانية فى الغور، إلخ؛ أو بأسماء مواضعهم الأولى كالحدادين من معين نسبة إلى حداد. وكذلك فى نشيد دبورة (القضاة ٥: ١٧) نجد أن 'قبيلة' جلعاد تتخذ اسمها من موطنها، ويضفى بعض الباحثين معنى جغرافيًا على أسماء سائر قبائل بنى إسرائيل. ويلاحظ أيضًا أن بركات يعقوب (التكوين ٤٩) وموسى (التثنية ٣٣) تتضمن تلميحًا إلى الأرض التى احتلها الأسباط.

تعرضت هذه التحولات الإقليمية للأسباط للتغيير نتيجة للنظام الإدارى فى ظل المملكة. صحيح أن كل فرد كان يعرف إلى أى القبائل ينتمى إلا أن الوِحدة المجتمعية التى ظلت باقية واحتفظت بعاداتها القديمة كانت العشيرة. وبعد الاستقرار كانت القرية تعنى العشيرة وفى العديد من سلاسل الأنساب التى وردت بسفرى أخبار الأيام نجد أسماء القرى استُبدلت بأسماء الأسلاف.

٦. بقايا البداوة

فى ظل هذه الظروف الجديدة ظلت بعض العادات القديمة باقية وظلت المقارنات التى عقدناها بالبداوة العربية سارية إلى ما بعد الاستقرار بمدة طويلة. فثأر الدم من شرائع الصحراء ولكنه صار تشريعًا ثابتًا ولم يزُل تضامن العشيرة قط.

واللغة أكثر تحفظًا من العادة؛ فاحتفظت اللغة العبرية بالعديد من بقايا نمط الحياة فى تلك الحقبة الغابرة. فبعد الغزو بأجيال على سبيل المثال ظل البيت يسمى 'خيمة' لا فى الشِّعر وحده بل فى اللغة المتداولة أيضًا (القضاة ١٩: ٩؛ ٢٠: ٨؛ صموئيل الأول ١٣: ٢؛ الملوك الأول ٨: ٦٦). ويعود الجنود المسرحون «كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى خَيْمَتِهِ» (صموئيل الأول ٤: ١٠؛ صموئيل الثانى ١٨: ١٧). وكانت صيحة التمرد وراء داود 'كُلُّ رَجُلٍ إِلَى خَيْمَتِهِ يَا إِسْرَائِيلُ' (صموئيل الثانى ٢٠: ١) وعقب وفاة سليمان (الملوك الأول ٢١: ١٦). ومن ناحية أخرى فإن هذه الكلمة لم تبق طويلاً، فبعد ذلك بقليل نجد أن كل رجل عاد 'إِلَى بَيْتِهِ' (الملوك الأول ٢٢: ١٧) أو 'إِلَى مَدِينَتِهِ' (الملوك الأول ٢٢: ٣٦). وللتعبير عن 'الخروج فى الصباح الباكر' يُستعمل فى الغالب فعل معناه الحرفى 'شد دواب الأحمال' (القضاة ١٩: ٩؛ صموئيل الأول ١٧: ٢٠، إلخ)؛ ويتداوله البدو بمعنى 'ضرب الخيام فجرًا'. وظلت هذه التعبيرات متداولة بعد أن استقر بنو إسرائيل بكنعان ولمدة طويلة حيث كان هدفهم العيش فى أمان 'كل رجل تحت كرمته وشجرة تينه'.

وينبغى ملاحظة غلبة استعمال التعبيرات المجازية المستعارة من حياة البداوة فى أشعار العهد القديم. فالموت مثلاً يتم التعبير عنه بعبارة 'قطع حبل الخيمة' أو 'نزع الطُنب' (أيوب ٤: ٢١) أو 'انتقال الخيمة' نفسها (أشعياء ٣٨: ١٢). والخراب يُرمز إليه 'بتقطع الأطناب' و 'خراب الخيام' (إرمياء ١٠: ٢٠) فى حين أن الأمان يتمثل فى الخيمة ذات الأطناب التى لا تُقطع والأوتاد التى لا تُقلع (أشعياء ٣٣: ٢٠). والشعب الذى يزداد عددًا يُرمز إليه بخيمة مشدودة (أشعياء ٥٤: ٢). وأخيرًا فهناك ما لا يحصى من الإشارات الضمنية إلى الحياة الرعوية والإشارة إلى يهوه أو

مسيحه بعبارة 'الراعى الصالح' (المزامير ٢٣؛ أشعياء ٤٠: ١١؛ إرمياء ٢٣: ١-٦؛ حزقيال ٣٤، الخ).

٧. 'النموذج البدوى' للأنبياء

على الرغم من هذه السمات الباقية فإن أقدم النصوص التوراتية لا يبدى كثيرًا من الإعجاب بنمط الحياة البدوية. فقصة قايين (التكوين ٤: ١١-١٦) تعد إدانة للبداوة برمتها. فيُطرد قايين إلى الصحراء عقابًا له على قتل هابيل، ويهيم على وجهه فى الأرض بعد أن وُسم بعلامة هى وَسم بدو الصحراء. وكان هابيل راعى غنم (التكوين ٤: ٢) ويحظى بتعاطف كامل فى الرواية؛ إلا أن النص يوضح أنه كان يرعى الغنم والماعز؛ أى أنه يعيش نمط الحياة نفسه الذى عاشه الآباء العبرانيون على حافة الصحراء الحقيقية. وقبل ارتكابه جريمته كان قايين مزارعًا (التكوين ٤: ٢). وهكذا فالصحراء فى هذه القصة تمثل ملاذًا للمارقين الموصومين وهو ما كان بالفعل قبل نشأة القبائل من رعاة الإبل الذين شيدوا حضارة صحراوية لها شأنها إلا أن بنى إسرائيل لم يعرفوها.

وتطالعنا هذه النغمة السلبية نفسها فى قصة إسماعيل: 'يَدُهُ عَلَى كُلٍّ وَاحِدٍ وَيَدُ كُلٍّ وَاحِدٍ عَلَيْهِ وَأَمَامَ (بعيدًا عن) جَمِيعِ إِخْوَتِهِ يَسْكُنُ' (التكوين ١٦: ١٢). فالصحراء مأوى الضوارى والشياطين (أشعياء ١٣: ٢١-٢٢؛ ٣٤: ١١-١٥)، وإليها يُدفع بذبيحة الخطية محملة بذنوب الشعب (اللاويين ١٦).

ومن ناحية أخرى يطالعنا ما يعرف 'بالنموذج البدوى' للعهد القديم. فيلقى الأنبياء نظرة إلى الماضى، إلى حقبة صبا إسرائيل فى الصحراء حين كانت خطيبة يهوه (إرمياء ٢: ٢؛ هوشع ١٣: ٥؛ عاموس ٢: ١٠). ويبدون نفورهم من الراحة ورغد

العيش فى الحضر فى أيامهم (عاموس ٣: ١٥؛ ٦: ٨، الخ) ويرون الخلاص فى العودة فى وقت ما فى المستقبل إلى حياة الصحراء التى يعتبرونها عصرًا ذهبيًا (هوشع ٢: ١٦-١٧؛ ١٢: ١٠).

ويتضمن هذا المنظور رد فعل تجاه حضارة كنعان المستقرة بكل ما يحفها من مخاطر الضلال الأخلاقى والدينى. كما يتضمن ذكرى وحنينًا إلى العصر الذى قطع فيه الرب عهدًا مع إسرائيل فى الصحراء حين كانت إسرائيل وفية لربها. إلا أن البداوة نفسها ليست النموذج الأمثل؛ بل نقاء الحياة الدينية والوفاء بالعهد اللذين ارتبطا فى ذهن إسرائيل بحياتها الماضية فى الصحراء. وحين يتحدث الأنبياء عن العودة إلى الصحراء فليس هذا حنينًا لمجد فى حياة البداوة التى عاشها أسلافهم، بل وسيلة للهرب من فساد حياتهم فى الحضر. وتطالعنا روحانية الصحراء هذه مرة أخرى فى أواخر أيام اليهودية بين أشياع الطوائف فى قُمران حين كانت الرهبنة المسيحية لاتزال فى المستقبل.

٨. الركابيون

إن النموذج الأمثل الذى كان الأنبياء يمجدونه دون أن يسعوا إلى تطبيقه فى الواقع طبقته جماعة من المتشددين يعرفون بالركابيين. ومعرفتنا بهؤلاء الركابيين مستمدة أساسًا من سفر إرمياء. ولكى يقدموا مثالاً حيًا للشعب دعا النبى أفراد عائلة ركاب إلى المعبد وقدم لهم النبيذ فرفضوه بدعوى أن جدهم يوناداب بن ركاب أمرهم قائلاً: «لاَ تَشْرَبُوا خَمْراً أَنْتُمْ وَلاَ بَنُوكُمْ إِلَى الأَبَدِ. وَلاَ تَبْنُوا بَيْتاً وَلاَ تَزْرَعُوا زَرْعاً وَلاَ تَغْرِسُوا كَرْماً وَلاَ تَكُنْ لَكُمْ بَلِ اسْكُنُوا فِي الْخِيَامِ كُلَّ أَيَّامِكُمْ لِتَحْيُوا أَيَّاماً كَثِيرَةً عَلَى

وَجْهِ الأَرْضِ الَّتِي أَنْتُمْ مُتَغَرِّبُونَ (جيريم) فِيهَا». هذه الطاعة المتوارثة لأحكام جدهم تقدَّم كمثال يحتذى لليهود الذين لا يطيعون كلمة يهوه (إرمياء ٣٥).

ويمكن مقارنة هذه الفقرة بملاحظة أبداها جيروم كارديا عن الأنباط فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد يقول فيها: «من شرائعهم ألا يزرعوا ذرة أو يغرسوا أشجار فاكهة أو يشربوا الخمر أو يشيدوا بيوتًا؛ ومن يفعل ذلك عقابه الموت» (نقلاً عن Diodorus Siculus XIX, 94). ففى هاتين الفقرتين المتطابقتين نجد تناقضًا جوهريًا بين نمط حياة البداوة ونمط الحياة الزراعية المستقرة. واختار الركابيون العيش بمنأى عن حياة الحضر ولم يسجل لهم تواجد فى أورشليم إلا فى ظروف استثنائية حيث لجأوا إليها فرارًا من الكلدانيين (إرمياء ٣٥: ١١).

عاش الركابيون فى الظروف العادية حياة بداوة غير مرتبطين بالأرض. ولكنهم فى الوقت نفسه كانوا يُخلِصون فى عبادة يَهوه، وكافة أسماء الركابيين التى نعرفها ترتبط باسم يهوه (إرمياء ٣٥: ٣). ويقدمهم إرمياء كمثال يحتذى ويعدهم يهوه ببركته (إرمياء ٣٥: ١٩). وهم كبدو ينتظمون فى عشيرة؛ فهم 'بَنِى رَكَاب' أو 'بِيت رَكَاب'، ولكنهم يشكلون طائفة دينية أيضًا. و جدهم يوناداب مشرِّع دينى.

ويُعرف يوناداب بن ركاب لدينا بدوره فى ثورة ياهو (الملوك الثانى ١٠: ١٥-٢٤) حيث يخرج للقضاء على 'عبَدة بَعَل' فى السامرة، ويصطحب يهوناداب ليكون شاهدًا على 'غَيْرَتِي لِلرَّبِّ' (فقرة ١٦). من ثم فلابد أن يهوناداب كان عابدًا مؤمنًا بيهوه ولابد أن إيمانه الذى لا يتزعزع كان معروفًا للكافة. وتساعدنا هذه الحادثة على تحديد التاريخ الذى نشأ فيه الركابيون بحوالى سنة ٨٤٠ ق.م.، ويستدل من سفر

إرمياء على أنهم كانوا لايزالون على إيمانهم بنمط حياتهم هذا بعد ذلك بمئتين وخمسين سنة.

ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك فيربط بين الركابيين والقينيين وهم جماعة من أصل غير إسرائيلى عاشت حياة شبه بدوية على أطراف بنى إسرائيل أو وسطهم (القضاة ١: ١٦؛ ٤: ١١؛ ٥: ٢٤؛ صموئيل الأول ١٥: ٤-٦؛ ٢٧: ١٠) ومنهم تعرف بنو إسرائيل على اسم يهوه لأول مرة حسب ما ذهب بعض الباحثين. ويستدل على الصلة بين الركابيين والقينيين من نصين بسفر أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ٢: ٥٥ و٤: ١٢). وهما نصان غير مؤكدين نقديًا ومع ذلك فمن الغريب أن يرد فيهما ذكر ركاب أو 'بِيت ركاب' دون ذكر يوناداب. ويستدل منهما فى أحسن الأحوال على أن كاتب الأخبار استعان بالجانب القصصى لسلسلة أنساب فى الربط بين جماعتين عاشتا نمط حياة واحدًا تقريبًا.

يبدأ تأريخنا للركابيين بياهو وينتهى بعصر إرمياء. وليس لدينا ما يبرر اعتبارهم بقايا حقبة عاش فيها بنو إسرائيل حياة بداوة، وينص العهد القديم صراحة على أن حكمهم أسسه يوناداب فى القرن التاسع قبل الميلاد ولم يكن من بقايا أيام غابرة، بل حركة رجعية.

الباب الأول

مؤسسات الأسرة

الفصل الأول
الأسرة

١. نمط الأسرة عند بنى إسرائيل

يفرق علماء الأنثروبولوجيا الوصفية بين عدد من أنماط الأسرة. ففى النظام الأخوى مثلاً يكون الأخ الأكبر رأس الأسرة وتنتقل هذه السلطة ومعها الممتلكات من أخ إلى أخ. ووجدت شواهد على هذا النمط من المجتمعات عند الحتيين والحوريين بأشور وعيلام. ويقال إن هناك بقايا منه فى العهد القديم كما فى التشريع الذى يَفرض على الأخ الزواج من أرملة أخيه (سنتطرق إليه فى الفصل الخاص بالزواج) وفى انتقام أبناء يعقوب لاغتصاب أختهم دينة (التكوين ٣٤) وفى الدور الذى يلعبه لابان فى الترتيب لزواجه بأخته رفقة (التكوين ٢٤). وليس من بين هذه الأمثلة ما يبدو مقنعًا، ومع ذلك فلابد أن نعترف باحتمال وجود تأثير أشورى وحورى على عادات «أرَم نهَريم»؛ واستقر الآن وجود النسق الأخوى ولو كفرضية عند هذين الشعبين فى العصور الأولى. لذا فلا مجال لاستبعاد احتمال تأثيره على تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه، وقد تكون ثمة بقايا منه فى قصة رفقة.

وكان النظام الأموى بوصفه أحد أنماط الأسرة أكثر شيوعًا فى المجتمعات البدائية. والسمة المميزة لهذا النمط من المجتمعات لا تتمثل فى ممارسة الأم السلطة (فهذا نادر الوجود) بل فى نسب الطفل لأمه. فالطفل ينسب لأسرة الأم وجماعتها

ولا يعد ذا صلة بانتماءات الأب؛ حتى حقوق الإرث تتحدد حسب انتماءات الأم. والنظام الأموى وفقًا لما ذهبت إليه مدرسة جرايبنر وشـميت Graebner and Schmidt فى الأنثروبولوجيا الوصفية يرتبط بالزراعة فى حين ترتبط الحضارة الرعوية بالنظام الأبوى.

ومع ذلك يرى عديد من الباحثين تبعًا لما ذهب إليه روبرتسن سميث أن النظام الأموى كان النمط الأصلى للأسرة عند الساميين؛ ويرون أن بعـض عادات العهـد القديم وقصصه تدل على وجود هذا النظام عند بنى إسرائيل. فـفى سـفر التكـوين (٢٠: ١٢) يُتهم أبرام بالتكتم على أن سارة أخته لأنها كانـت فى الحقيقـة أختـه غـير الشقيقة التى تزوج. كما يُستشف من سفر صموئيل الثانى (١٣: ١٣) أنه كان يمكن لأمنون وثامار أن يتزوجا لأنهما - وإن كانا أخوين من أب واحـد هـو داود - فهمـا من أمين مختلفتين. والزواج بالأخت غير الشقيقة سـواء مـن ناحيـة الأب أو مـن ناحية الأم أمر تحرمه تشريعات اللاويين (١٨: ٩؛ ٢٠: ١٧) والتثنية (٢٧: ٢٢) وعـزرا (٢٢: ١١) إلا أن النصين الأخيرين يدلان على أن هذا التشريع لم يكن يتبـع دومًـا؛ ويخرج هؤلاء الباحثون من ذلك بأن قرابة الدم كانت فى الأصل لا تحتسب إلا مـن خلال الأم. كما يستنتجون أن الطفل كانت تـسميه الأم وأن ابـنى يوسـف اللذيـن أنجب من زوجتين مصريتين لم يُعترف بانتمائهما لبنى إسرائيل إلا بعد أن تبناهمـا يعقوب (التكوين ٤٨: ٥).

هذا الجدل لا يثبت القضية المطروحة. فالفقرة التى تدور حول ولدى يوسـف لا تعطى المعنى الذى يعزونه إليها كما يتبين من الفقرة التالية لها (التكـوين ٤٨: ٦). أما النص الخاص بكل من سارة وثامار فلا يثبت شيئًا سـوى أن الـزواج بالأخـت

غير الشقيقة لم يكن حُرِّم بعد. ثالثًا لم تكن الأم دائمًا هى التى تسمى الطفل (التكوين ١٦: ١٥؛ ١٧: ١٩؛ ٣٨: ٢٩-٣٠).

وقد يخرج البعض من الكتاب المقدس أيضًا بنمط نادر من الزواج لا تغادر الزوجة فيه عشيرتها، بل تضم زوجها إليها كما فى زواج شمشون بتمنة (القضاة ١٤)؛ وهو أيضًا من بقايا نظام أموى وسنتناوله فى الفصل الخاص بالزواج.

إن بنى إسرائيل ما قبل التاريخ يمثلون لنا كتابًا مغلقًا؛ ولكن مهما كان من أمر تلك الحقبة فلا شك أن الأسرة عند بنى إسرائيل كانت أبوية منذ عصر أقدم النصوص المعروفة لنا. والكلمة المناسبة لوصف ذلك «بِيت آب»؛ وسلاسل الأنساب ترد دائمًا من ناحية الأب ونادرًا ما يرد للنساء ذكر؛ وأقرب الصلات فى القرابة البعيدة صلة العمومة (انظر اللاويين ٢٥: ٤٩). والزوج «سيد» (بَعَل) زوجته فى النمط العادى للزواج عند بنى إسرائيل. وكانت للأب السلطة المطلقة على أبنائه - حتى المتزوجين منهم إن كانوا يعيشون معه- وعلى زوجاتهم. وفى العهود الأولى كانت هذه السلطة تشمل الحياة والموت؛ فيحكم يهوذا بالموت على زوجة ابنه ثامار حين اتهمت بسوء السلوك (التكوين ٣٨: ٢٤).

وكانت الأسرة تتكون ممن تربطهم صلة الدم ووحدة المكان. و «الأسرة» «بيت»؛ وتكوين أسرة «بناء بيت» (نحميا ٧: ٤). وكانت أسرة نوح تشمل زوجته وبنيه وزوجاتهم (التكوين ٧: ١ و٧)؛ وكانت أسرة يعقوب تضم ثلاثة أجيال (التكوين ٤٦: ٨-٢٦). وكانت الأسرة تشمل الخدم والأغراب المقيمين (جيريم) والأرامل واليتامى ممن يعيشون فى حمى رأس الأسرة. فيظل يفتاح وهو لقيط طرده إخوته يدعى الانتماء «البيت أبيه» (القضاة ١١: ١-٧).

وهكذا فإن مصطلح «بِيت» يتسم كلفظ «أسرة» فى اللغات الحديثة بالمرونة الشديدة، وقد يشمل الشعب كله (بيت يعقوب أو بيت إسرائيل) أو قطاعًا كبيرًا من الشعب (بيت يوسف أو بيت يهوذا). وقد يعنى صلة القربى بمعناها الواسع؛ فيازنيا - وهو من نسل ركاب - وإخوته وبنوه يمثلون «بِيت ركاب» (إرمياء ٣٥: ٣)؛ ورؤساء الأسر فى قوائم كاتب أخبار الأيام يمثلون فى بعض الحالات رؤساء جماعات كبيرة العدد (أخبار الأيام الأول ٥: ١٥، ٢٤؛ ٧: ٧، ٤٠؛ ٨: ٦، ١٠، ١٣؛ ٩: ٩؛ ٢٣: ٢٤)؛ ورؤساء «الأسر» العائدون من بابل بصحبة عزرا يرافق كلاً منهم ما بين ثمانية وعشرين وثلاثمئة رجل (عزرا ٨: ١-١٤).

وبهذا المعنى الواسع كانت الأسرة جماعة توازى العشيرة (مِشپاحا). وكانت العشيرة تتركز فى منطقة واحدة وتشغل قرية واحدة أو أكثر حسب حجمها كعشيرة (مِشپاحا) الدانيين فى صرعة وأشتأول (القضاة ١٨: ١١)؛ وقد تعيش عشائر (مِشپاحوت) عدة فى مدينة واحدة كالجماعات القادمة من يهوذا وبنيامين والواردة فى إحصاء أورشليم لدى نحميا (نحميا ١١: ٤-٨) وكاتب أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ٩: ٤-٩). وكانت للعشيرة مصالح وواجبات مشتركة وكان أفرادها على وعى برباط الدم الذى يوحد بينهم، فكان كل منهم يسمى الآخرين «إخوته» (صموئيل الأول ٢٠: ٢٩).

وعلى الصعيد الدينى أيضًا لعبت الأسرة دورها كوحدة فى المجتمع. فكان الفصح عيدًا أسريًا يحتفى به فى كل بيت (الخروج ١٢: ٣-٤، ٤٦) وكان أبو صموئيل يصطحب الأسرة كلها من سنة إلى سنة للحج إلى شيلوه (صموئيل الأول ١: ٣ وما بعدها).

٢. التضامن الأسرى: «جوئيل»

كان على كل من أفراد الأسرة بهذا المعنى الواسع الـتزام بمـساعدة الآخـر وحمايتـه. وكان لدى بنى إسرائيل تشريع يحدد المناسبات التى تستدعى تطبيـق هـذا الالـتزام؛ وهو تشريع «جوئيل» (ولىّ) وهو لفظ مشتق من جذر معناه «استرَدَّ» و «خلَّـصَ» إلا أن معناه الأساسى «حَمَى». وكان لهذا التـشريع مـا يوازيـه لدى الـشعوب الأخـرى (كالعرب) ولكنه كان ذا طابع خاص لدى بنى إسرائيل.

كان الـ «جوئيل» ولىّ مصالح الفرد والجماعة فهـو مـستردها وحاميهـا والمـدافع عنها. فإذا اضطر فرد من بنى إسرائيل إلى بيع نفسه عبدًا سدادًا لدَين كان «يُـستَرَد» من قبل أحد أقرب أقربائه (اللاويين ٢٥: ٤٧-٤٩). وإذا اضطر فرد من بنى إسرائيل إلى بيع إرثه كانت للولى أولوية على كل ما عداه من مشترين؛ فكان من حقه وفرضًـا عليه أن يشتريه لنفسه والحيلولة دون خروج مِلكية الأسرة مـن نطاقهـا. واسـتُن هذا التشريع فى سفر اللاويين (٢٥: ٢٥) فكانت لإرمياء صفة الــ «جوئيـل» حـين اشترى الحقل من ابن عمه حنمئيل (إرمياء ٣٢: ٦ وما بعدها).

وقصة راعوث صورة أخرى لهذه العادة ولو أن مشترى الأرض فيها يتسم بقـدر من التعقيد لتداخله مـع فـرض زواج الأخ بأرملـة أخيـه. فكانـت لنعـمِى بعـض الممتلكات اضطرها الفقر لبيعها وكانت كنتها راعوث أرملة لم تنجب. فكان بـوعَز «وليًا» لكل من نعمِى وراعوث (راعوث ٢: ٢٠) ولكن كان هناك قريب أقرب أحق به منه (راعوث ٣: ١٢؛ ٤: ٤). وكان يمكن لهذا الولى الأول أن يشترى الأرض ولكنه ما كان ليقبل الفرض المزدوج الذى يقضى بشراء الأرض والزواج براعوث لأن الطفـل

الذى يولد من هذه الزيجة كان سينسب للزوج المتوفى ويرث أرضه (راعوث ٤: ٤-٦). فاشترى بوعز أرض الأسرة وتزوج براعوث (راعوث ٤: ٩-١٠).

يتبين من هذه القصة أن حق الولاية (جوئيل) كان يتبع ترتيبًا محددًا من القرابة يحدده سفر اللاويين (٢٥: ٤٩) على النحو التالى: أولاً العم يليه ابنه ثم تليهما القرابات الأخرى. كما كان يحق للولى التنازل عن حقه ويتنحى عن أداء واجبه دون لوم. فحين يخلع الرجل نعله (راعوث ٤: ٧-٨) فإنه يعلن تنازله عن حقه؛ ويصور سفر التثنية (٢٥: ٩) حالة مماثلة لتشريع زواج الأخ بأرملة أخيه إلا أن القصد فى هذه الحالة «تجريس» أخى الزوج. ويبدو أن مقارنة هذا التشريع بقصة راعوث تدل على أن فريضة زواج الأخ بأرملة أخيه كانت تطبقها العشيرة فى البداية كاسترداد الإرث، ولكنها اقتصرت فيما بعد على أخى الزوج.

وكان من أوائل الالتزامات المفروضة على الولى (جوئيل) ثأر الدم،ولكن سبق أن تناولنا هذه النقطة بالدرس ضمن درسنا لنظام القبيلة لأن جذورها ترجع إلى عادة صحراوية.

وتحول مصطلح «جوئيل» إلى المجال الدينى. فيطلق على يهوه المنتقم للمظلومين ومخلص الشعب فى أسفار أيوب (١٩: ٢٥) والمزامير (١٩: ١٥؛ ٧٨: ٣٥) وإرمياء ٥٠: ٣٤) والجزء الثانى من أشعياء (أشعياء ٤١: ١٤؛ ٤٣: ١٤؛ ٤٤: ٦؛ ٤٩: ٧؛ ٥٩: ٢٠).

٣. تطور العادات الأسرية

كان ثبات هذه الروابط الأسرية من مواريث النظام القبَلى. فالتحول إلى حياة الاستقرار وتطور حياة المدن واكبته تغيرات اجتماعية كان لها تأثيرها على العادات الأسرية. فلم تعد الأسرة تتمتع بالاكتفاء الذاتى لأن مستوى الرفاهية المادية ارتفع

وأدى نمو الصناعات إلى تخصصية فى الأنشطة. ولكن ظلت لدم مكانته وظلت الحِرف تتوارث من الأب إلى ابنه كما كان الحال فى مصر؛ ولم يكن الاحتفاظ بالكهانة فى أسر سبط لاوى إلا مثالاً مغاليًا على عرف عام. ولا شك أيضًا أن بعض القرى كانت تتكون من نجارين وحدادين (أخبار الأيام الأول ٤: ١٤؛ نحميا ١١: ٣٥) فى حين تخصصت قرى أخرى فى صناعة الكتان (أخبار الأيام الأول ٤: ٣١) أو الخزف (أخبار الأيام الأول ٤: ٢٣). وكانت اتحادات الحرفيين هذه يرأسها «أب» وكانت تسمى «مِشپاحوت» بما يوحى بأن أعضاءها تربطهم قرابة أو توحد بينهم صلة تشبه الأسرة على الأقل.

من كافة هذه الأسر الأبوية الكبرى التى توحدت طوال أجيال عدة حول رئيس واحد لم يبق إلا القليل إن وجد. فظروف المعيشة فى المدن حدت من الأعداد التى يمكن لها العيش تحت سقف واحد؛ فالبيوت التى كشفت عنها الحفائر صغيرة الحجم. ونادرًا ما نسمع عن أب يلتف حوله أكثر من بنيه المتزوجين وحين كان أحد الأبناء يتزوج وينشئ أسرة جديدة كان يقال إنه «بنى بيتًا» (نحميا ٧: ٤). ومستهل سفر أيوب عبارة عن قصة أبوية إلا أنه ينم عن عصره حين يصور أبناء أيوب بأن كلاً منهم كان يحضر الولائم فى بيت الآخر بالتناوب (أيوب ١: ٤، ١٣، ١٨). وكان لكل من أمنون وأبشالوم بيتًا مستقلاً عن القصر الذى عاش به داود مع أختهم غير المتزوجة ثامار (صموئيل الثانى ١٣: ٧، ٨، ٢٠).

وكان العبيد لايزالون يُعتبرون من أفراد الأسرة، إلا أن عددهم لم يكن كبيرًا حيث ظهرت بدلاً منهم طبقة اجتماعية أخرى هى طبقة الأجَراء. فمضى عالَم قوامه جماعات أسرية يعيش فيه الخدم مع سيد البيت ليحل محله مجتمع ينقسم إلى

ملِك و رعية، أصحاب عمل وعمال، أثرياء وفقراء. واكتمل هذا التحول فى كل من إسرائيل ويهوذا فى القرن الثامن قبل الميلاد.

لم تعد سلطة رأس الأسرة آنذاك غير محدودة. فلم يعد فى استطاعة الأب أن يحكم على ابنه بالموت؛ وصار الحكم - حتى فى الجرائم ضد الأب أو الأم - بيد شيوخ المدينة (التثنية ٢١: ١٨-٢١). وحتى فى عصر داود كان لكل فرد فى العشيرة حق التظلم من حكم عشيرته عند الملك نفسه (صموئيل الثانى ١٤: ٤-١١).

وهكذا فمع ضعف الشعور بالتضامن بدأ الفرد فى الخروج عن جماعة الأسرة. ويبرز مبدأ المسؤولية الفردية فى سفر التثنية (٢٤: ١٦) ويتم تطبيقه فى سفر الملوك الثانى (٤١: ٦)؛ ويؤكد فى سفر إرمياء (٣١: ٢٩-٣٠) ويتطور فى سفر عزرا ١٤: ١٢-٢٠؛ ١٨: ١٠-٢٠). وفى الوقت نفسه أُهمل واجب المساعدة المتبادلة بين الأقارب وكان على الأنبياء أن يدافعوا عن الأرامل واليتامى (أشعياء ١: ١٧؛ إرمياء ٧: ٦؛ ٢: ٣). ولم تعد فريضة زواج الأخ بأرملة أخيه ملزِمة كما بدت فى قصة يهوذا وتامار (التكوين ٣٨) ويبين التشريع الوارد بسفر التثنية (٢٥: ٥-١٠) أن هذه الفريضة كان من الممكن رفضها. وحتى عادة ثأر الدم قُيدت بظهور القضاء الشرعى وتشريع مدن اللجوء (العدد ٣٥: ٩-٢٩؛ التثنية ١٩: ١-٢٤).

الفصل الثانى

الزواج

١. تعدد الزوجات والزواج بواحدة

إن قصة خلق أول اثنين من البشر (التكوين ٢: ٢١-٢٤) تمثل زواجًا أحاديًا حسب مشيئة الرب. ويقال إن آباء نسل شيث (كنوح فى سفر التكوين ٧: ٧) اتخذ كل منهم زوجة واحدة، ويظهر تعدد الزوجات لأول مرة فى نسل قايين الملعون حيث يتخذ لامك زوجتين (التكوين ٤: ١٩). هكذا كانت القصة التقليدية لأصل الإنسان.

وفى عصر الآباء كانت لإبراهيم فى البداية زوجة واحدة هى سارة، ولأنها كانت عاقرًا، تزوج بخادمتها هاجر بناء على طلب من سارة نفسها (التكوين ١٦: ١-٢). كما تزوج إبراهيم بقطورة (التكوين ٢٥: ١)، ولكن لما كان زواجه بها رُوى بعد وفاة سارة (التكوين ٢٣: ١-٢)، كان يمكن لقطورة أن تصبح زوجته الشرعية. (ولكن فى مقابل هذه الرؤية، فإن سفر التكوين (٢٥: ٦) الذى يتحدث عن سرارى إبراهيم بصيغة الجمع يبدو كأنه يشير إلى هاجر وقطورة.) وناحور الذى أنجب من زوجته مِلكة كانت له سرية هى رؤومة (التكوين ٢٢: ٢٠-٢٤)؛ وكانت لأليفاز بن عيسو زوجة وسرية معًا (التكوين ٣٦: ١١-١٢).

وكان الآباء فى ذلك يسايرون عادات عصرهم. وطبقًا لتشريع حامورابى (حوالى ١٧٠٠ ق. م.) لا يحق للزوج أن يتخذ زوجة ثانية ما لم تكن الأولى عاقرًا ويفقد هذا الحق إذا منحته الزوجة نفسها أمة سرية. كما يحق للزوج نفسه أن يتخذ سرية حتى وإن أنجب من زوجته؛ إلا أن السرية لا يكون لها ما للزوجة من حقوق ولا يحق له أن يتخذ سرية ثانية ما لم تكن الأولى عاقرًا. وكانت هذه العادات شائعة فى منطقة كركوك فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد ولكن يبدو أن الزوجة العاقر فيها كانت تلزم بمنح زوجها سرية.

فى هذه الأمثلة كلها يلاحَظ أن الزواج أحادى نسبيًا؛ فلم تكن هناك أكثر من زوجة شرعية واحدة. إلا أن هناك أمثلة أخرى تبين أن هذه القيود لم تكن تتبع دومًا. فيعقوب تزوج بأختين: ليئة وراحيل؛ ووهبته كل منهما خادمتها (التكوين ٢٩: ١٥-٣٠؛ ٣٠: ١-٩) وكان لعيسو ثلاث زوجات متساويات فى المكانة (التكوين ٢٦: ٣٤؛ ٢٨: ٩؛ ٣٦: ١-٥). ويبدو أن الآباء اتبعوا قاعدة سلوكية أقل صرامة مما كان سائدًا فى بين النهرين فى العصر نفسه ولكن سرعان ما صارت القاعدة فى الأخيرة أكثر مرونة. وفى أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد تفسح مجموعة التشريعات الأشورية مكانًا وسطًا بين الزوجة والسرية التى هى أَمَة للحريم (إسيرتو)؛ فكان يحق للرجل أن يتخذ عددًا من الحريم ويمكن لامرأة الحريم أن ترتقى إلى مرتبة الزوجة.

وتراخت القيود القديمة عند بنى إسرائيل فى عصر القضاة والمملكة. فكان لجدعون «نِسَاءٌ كَثِيرَاتٌ» وسرية واحدة على الأقل (القضاة ٨: ٣٠-٣١). ويقر سفر التثنية (٢١: ١٥-١٧) الزواج بزوجتين كحق شرعى وكان الملوك يحتفظون أحيانًا بعديد من الحريم.

يبدو أنه لم تكن هناك حدود لعدد الزوجات والسرارى الذى كان يحق للرجل أن يتخذ. وبعد ذلك بفترة طويلة يحدد التلمود عدد الزوجات بأربع للرعية وثمانى عشرة للملِك. ولكن لم يكن ترف اقتناء الحريم متاحًا فى الواقع إلا للملوك، أما العوام فكان عليهم أن يقنعوا بزوجة واحدة أو اثنتين على الأكثر. فكان لأبى صموئيل زوجتان إحداهما عاقر (صموئيل الأول ١: ٢)؛ وفى سفر أخبار الأيام الثانى (٢٤: ٣) يختار يهوياداع الكاهن زوجتين للملك يوآش. ويصعب تحديد نسبة انتشار الزواج بزوجتين والذى يرد بسفر التثنية (٢١: ١٥-١٧) أيضًا ولكن لعله لم يكن أكثر شيوعًا منه بين بدو فلسطين المعاصرة وفلاحيها ممن يندر بينهم تعدد الزوجات على الرغم من سماح الشريعة الإسلامى به. وتؤدى المصلحة الخاصة أحيانًا بالرجل إلى اتخاذ زوجة ثانية، فهو بذلك يكتسب خادمة ثانية؛ وفى الغالب يكون الباعث الرغبة فى كثرة الإنجاب لا سيما أن المرأة الشرقية سريعة الهرم بسبب زواجها المبكر. ولعبت هذه البواعث نفسها دورًا دون شك فى إسرائيل القديمة.

وكان وجود عدد من الزوجات معًا يساعد على افتقاد السلم فى البيت. فالزوجة العاقر تتعرض للإذلال من جانب ضرتها (حنة وفننّة: سفر صموئيل الأول ١: ٦ مثلاً) حتى إن كانت الأخيرة أمَة (سارة وهاجر: سفر التكوين ١٦: ٤-٥)؛ والزوجة العاقر تغار من ضرتها القادرة على الإنجاب (كغيرة راحيل من ليئة: التكوين ٣٠: ١). وقد يضفى إيثار الزوج لإحدى زوجتيه على الأخرى المزيد من الشراسة إلى هذه الغيرة (التكوين ٢٩: ٣٠-٣١؛ صموئيل الأول ١: ٥) إلى أن تدخّل التشريع (التثنية ٢١: ١٥-١٧) ليحول دون حصول أبنائه من الزوجة الأثيرة على أكثر من نصيبهم

العادل من الميراث. وترك هذا الموقف أثره على اللغة (العبرية) حيث تسمى الضرتين «متنافستين» (صموئيل الأول ١: ٦؛ سيراخ ٣٧: ١٢).

على أى فمن الواضح أن أكثر أنماط الزواج شيوعًا لدى بنى إسرائيل كان الزواج بواحدة. ومما يلاحظ أن أسفار صموئيل والملوك التى تشمل حقبة المملكة كاملة لا يرد بها ذكر أية حالة تعدد زوجات بين العامة (عدا حالة أبى صموئيل فى بداية الحقبة). كما لا يرد أى ذكر لتعدد الزوجات فى أسفار الحكمة التى تقدم صورة للمجتمع فى عصرها. وفيما عدا النص الوارد بسفر سيراخ (٣٧: ١١) المشار إليه آنفًا والذى يمكن تفسيره بمعنى أوسع فإن الفقرات العديدة التى وردت بهذه الأسفار وتتحدث عن زوجة فى بيتها كلها تشير إلى أسرة تقوم على زوجة واحدة (الأمثال ٥: ١٥-١٩؛ الجامعة ٩: ٩؛ سيراخ ٢٦: ١-٤ ورثاء الزوجة الصالحة الذى يختتم به سفر الأمثال ٣١: ١٠-٣١). ولا يشير سفر طوبيّا - وهو عبارة عن حكاية أسرة - إلا إلى نمط الأسرة القائم على زوجة واحدة: أسرة طوبيّا الأب وأسرة راجيل والأسرة التى ينشئها طوبيا الابن وسارة. وصورة هذا الزواج الأحادى ماثلة أمام أعين الأنبياء الذين يقدمون إسرائيل باعتبارها الزوجة الواحدة التى اختارها الرب الواحد (هوشع ٢: ٤ وما بعدها؛ إرمياء ٢: ٢؛ أشعياء ٥٠: ١؛ ٥٤: ٦-٧؛ ٦٢: ٤-٥) ويحيل حزقيال هذا المجاز إلى قصة رمزية (حزقيال ١٦). صحيح أن هذا النبى يشبّه تعامل يهوه مع السامرة وأورشليم بالزواج بأختين (حزقيال ٢٣؛ إرمياء ٣: ٦-١١) إلا أن هذا لمجرد التوفيق بين القصة الرمزية الواردة بالإصحاح ١٦ والظروف التاريخية التى سادت عقب الانقسام السياسى.

٢. الزواج عند بنى إسرائيل

كما كانت المرأة غير المتزوجة تخضع لسلطة أبيها كانت الزوجة تخضع لسلطة زوجها. وتدرِج الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٧) الزوجة ضمن ممتلكات الرجل جنبًا إلى جنب مع خدمه وإمائه وثوره وحماره. والزوج يُدعى «بَعَل» أى «سيد» زوجته كسيادته على بيت أو حقل (الخروج ١٢: ٣، ٢٢؛ صموئيل الثانى ١١: ٢٦؛ الأمثال ١٢: ٤ إلخ)؛ إذن كانت الزوجة ملك سيدها (التكوين ٢٠: ٣؛ التثنية ٢٢:٢٢). ويعبَّر عن الزواج بالفعل «بَعَل» وهو فعلٍ جذره يعنى «تسَيَّدَ» (التثنية ٢١: ١٣؛ ٢٤: ١).

وهنا ينشأ التساؤل عما إذا كان هذا المعنى يدل على أن الزوجة كانت تعتبر مِلكية فعلية للزوج؛ بعبارة أخرى هل كان يشتريها؟ من الشائع أن بنى إسرائيل كانوا يمارسون نوعًا من «الزواج بالشراء» (أثبت علماء الأنثروبولوجيا الوصفية وجود هذا النوع من الزواج عند شعوب أخرى). والجدل هنا يقوم فى جزء منه على اللفظ المستعمل وفى الجزء الآخر على قصة راحيل وليئة (حيث تشكوان أن أباهما باعهما: التكوين ٣١: ١٥). ولكن لا ينبغى أن نضفى معنى شرعيًا رسميًا على كلمات وردت على لسان نساء فى لحظة غضب. على أى فأنصار نظرية زواج الشراء هذه يستندون أولاً وقبل كل شىء إلى عادة الـ «مُهَر».

كان الـ «مُهَر» (المَهر) مبلغًا من المال يلتزم الخطيب بسداده لأبى الفتاة. ويرد هذا اللفظ فى الكتاب المقدس ثلاث مرات لا أكثر (التكوين ٣٤: ١٢؛ الخروج ٢٢: ١٦؛ صموئيل الأول ١٨: ٢٥). وكان هذا المبلغ يتفاوت حسب طلب أبى الفتاة (التكوين ٣٤: ١٢) وحسب الحالة الاجتماعية للأسرة (صموئيل الأول ١٨: ٢٣). ففى الزواج الإجبارى بعد أن يكون رجل اغتصب فتاة عذراء يحدد التشريع المبلغ

بخمسين شاقل من الفضة (التثنية ٢٢: ٢٩). إلا أن هذه كانت عقوبة؛ أما المهر المعتاد فلابد أنه كان أقل. كما أن مبلغ الخمسين شاقل يوازى تقريبًا المبلغ الذى دفعه الفرعون أمينوفيس الثالث فى مقابل نسوة جيزر اللائى اشترى ليصرن ضمن حريمه. وطبقًا لما ورد بسفر الخروج (٢١: ٣٢) فإن التعويض الذى يُدفع عن موت خادمة كان محددًا بمبلغ ثلاثين شاقل، لكن هذا كان أيضًا بمثابة عقوبة. ويقدر التشريع الخاص بالوفاء بالنذور (اللاويين ٢٧: ٤-٥) قيمة المرأة بثلاثين شاقل والبنت تحت سن العشرين بعشرة شواقل.

وكان للخطيب أن يستعيض عن دفع المهر بالخدمة كما فعل يعقوب فى زيجتيه (التكوين ٢٩: ١٥-٣٠) أو بأداء مهمة تسند إليه كما فعل داود لميكال (صموئيل الأول ١٨: ٢٥-٢٧) وعثنيئيل لابنة كالب (يشوع ١٥: ١٦ = القضاة ١: ١٢).

هذا الالتزام بدفع مبلغ من المال أو ما يوازيه لأسرة الفتاة يضفى على الزواج عند بنى إسرائيل مظهر الشراء. إلا أن المهر (مُهَر) لم يكن ثمنًا يُدفع للأسرة فى مقابل المرأة كتعويض عنها كما يبدو؛ فهو أمر مختلف فى التشريع على الرغم من تشابهه الظاهرى. صحيح أن الزوج يكتسب به حقًا على المرأة إلا أن المرأة نفسها لم تكن تُشترى أو تباع. ويتضح الاختلاف بمقارنة زواج المهر بنمط آخر من الاقتران كان يمثل شراء فعليًا؛ فكان يمكن للأب أن يبيع ابنته لرجل آخر يرغب فى جعلها سرية له أو لابنه؛ وكانت هذه أمة وكان يمكن بيعها مرة أخرى ولكن ليس لأغيار (الخروج ٢١: ٧-١١). وربما كان للأب حق الانتفاع بالمهر ويرده لابنته عند الوراثة أو إذا أدت وفاة زوجها إلى فقرها. وهو ما قد يفسر شكوى راحيل وليئة من أبيهما لأنه «أكل ثمنهما» بعد أن «باعهما» (التكوين ٣١: ١٥).

وهناك عادة مماثلة باسم مماثل (مَهر) موجودة بين عرب فلسطين المعاصرين. والمهر مبلغ من المال يدفعه الخطيب لوالدى الفتاة، ويتفاوت هذا المبلغ من قرية إلى قرية وحسب دخل الأسرة وما إذا كانت الفتاة من الأقارب أم من خارج العشيرة وما إذا كانت من القرية نفسها أم من مكان غيرها. وهم لا يعتبرون هذا الأمر شراء بالمعنى الحقيقى. ويخصص جزء من المبلغ لجهاز العروس.

وكانت هناك عادة مشابهة فى التشريع البابلى القديم تُعرف باسم «تِرحاتو». ولم يكن المهر فى هذه الحالة شرطًا للزواج. وكان يُدفع عادةً لأبى الفتاة وأحيانًا للفتاة نفسها. وكان المبلغ يتفاوت بدرجة كبيرة من شاقل واحد إلى خمسين شاقل من الفضة. وكان الأب يتولى إدارة المبلغ وله حق الانتفاع به دون أن يبدده وكان يعيده للزوجة إذا ترملت أو لأولادها بعد وفاة أمهم. وفى التشريع الأشورى كان الـ «تِرحاتو» يُدفع للفتاة نفسها. ولم يكن ثمنًا تُشرى به، بل إما تعويضًا لها عن فقدان عذريتها أو صداقًا يُقصد به إعانة الزوجة إذا فقدت زوجها. وهناك حالة مشابهة ضمن عقود الزواج فى مستعمرة فيَلة اليهودية اعتبر المهر فيها ضمن ممتلكات الزوجة مع أنه دُفع لأبيها.

وكانت الهدايا التى يقدمها العريس بمناسبة الزفاف تختلف كليةً عن الـ «مُهَر» والفارق بينهما صريح فى سفر التكوين (٣٤: ١٢). فكانت الهدايا المقدمة للفتاة وأسرتها تمثل مكافأة لقبولهم خطبته. فما أن تمت الموافقة على زواج رفقة أخرج خادم إبراهيم آنية الفضة وآنية الذهب والثياب وقدمها للفتاة وقدم الهدايا لأخيها ولأمها (التكوين ٢٤: ٥٣).

وعُرفت هذه العادة فى بين النهرين. فورد فى تشريع حامورابى أن العريس يوزع الهدايا على والدى العروس وإذا فسخا الخطبة عليهما أن يردا ضعف ما أخذا. وكان الـ «تِرحاتو» فى التشريع الأشورى هبة من المال تُعطى للعروس مقدمًا، وكان العريس يقدم لها الحلى أيضًا ويقدم هدية لأبيها.

وهل كان هناك بالإضافة إلى ذلك مهر تدفعه العروس عند الزواج؟ يصعب التوفيق بين عادة كهذه ودفع المهر من جانب العريس. والحقيقة أن هذه النصوص لا تورد أى ذكر لما يشبه المهر تدفعه العروس؛ فيقدم الفرعون جيزر هدية زواج لابنته عندما تزوجها سليمان (الملوك الأول ٩: ١٦)؛ وعندما تزوج طوبيا من سارة وهب أبوها نصف ثروته لطوبيا (طوبيا ٨: ٢١). أما زواج سليمان فيتبع عادة المصريين وهو فوق العُرف بينما تدور قصة طوبيا فى أرض أجنبية. ولما كانت سارة ابنة وحيدة كانت هذه الهبة تبدو كسلفة من الإرث. وعند بنى إسرائيل كان يمكن للوالدين أن يقدما هدايا لابنتهما عند زواجها كأن يهباها عبدًا مثلاً (التكوين ٢٤: ٥٩؛ ٢٩: ٢٤، ٢٩) أو قطعة أرض (يشوع ١٥: ١٨-١٩) ولو أن الأخيرة قُدمت بعد الزواج. وبصورة عامة فإن عادة المهر الذى تدفعه العروس لم تتأصل ضمن عادات اليهود بل يكاد سيراخ (٢٥: ٢٢) ينكرها حيث يقول: «المرأة التى تعول زوجها تتعرض للغضب واللوم والعار».

أما فى التشريع البابلى فكان الأب يقدم لابنته بعض الممتلكات التى تخصها ومن حقها ولا يحق لزوجها إلا أن ينتفع بها وتُرد للزوجة إذا ترملت أو طلقت دون ذنب من جانبها. ويبدو أن التشريع الأشورى يتضمن بنودًا مشابهة.

وعندما تتزوج المرأة كانت تغادر بيت أبويها لتعيش مع زوجها وتنضم لعشيرته التى سينتمى إليها أولادها. فتترك رفقة أباها وأمها (التكوين ٢٤: ٥٨-٥٩) ولا يسمح إبراهيم لإسحق بالذهاب إلى بين النهرين ما لم توافق الزوجة المختارة له على أن تتبعه إلى كنعان (التكوين ٢٤: ٥-٨). ومع ذلك فإن بعض الزيجات المذكورة فى الكتاب المقدس تبدو كاستثناءات من هذه القاعدة العامة. فبعد تزويج راحيل وليئة يواصل يعقوب عيشه مع حميه لابان؛ وعندما يهرب يعنفه لابان لهروبه براحيل وليئة ويحتج بأنهما «بناتى» وأولادهما «بَنِيَّ» (التكوين ٣١: ٢٦، ٤٣). وكانت لجدعون سرية واصلت العيش مع أسرتها فى شكيم (القضاة ٨: ٣١) ويوطد ابنها أبيمالك الصلة التى جمعته بعشيرة أمه (القضاة ٩: ١-٢). وعندما يتزوج شمشون بامرأة فلسطينية من تمنة تواصل المرأة عيشها مع أبويها حيث كان شمشون يزورها (القضاة ١٤: ٨ وما بعدها؛ ١٥: ١-٢).

ويرى البعض أن هذه الزيجات نوع من الاقتران لا تغادر الزوجة فيه بيت أبيها؛ بل يقيم الزوج معها فى بيت أسرتها ويقطع صلته بعشيرته. ويطلق علماء الأنثربولوجيا الوصفية على هذا النمط اسم «زواج بينا» تبعًا لاسمه فى سيلان حيث تركز بحثهم. إلا أن التشبيه غير دقيق. فخدمة يعقوب لحميه مدة أربع عشرة سنة كانت مقابل الـ «مُهَر». وأقام ست سنوات أخر معه (التكوين ٣١: ٤١) لأنه كان يخاف ثأر عيسو (التكوين ٢٧: ٤٢-٤٥) ولأنه كان على عهد مع لابان (التكوين ٣٠: ٢٥-٣١). والحقيقة أن اعتراض لابان على رحيل يعقوب بزوجتيه (التكوين ٣٠: ٢٥ وما بعدها) لم يكن مبعثه تشريع الزواج؛ فلم يكن تعنيفه له إلا لهروبه بهما سرًا (التكوين ٣١: ٢٦-٢٨) وكان كلامه سيختلف لو كان يعقوب انضم بزواجه بابنتيه

إلى عشيرته. أما فى حالة جدعون فيؤكد النص أن المرأة كانت سرية. وقصة زواج شمشون أقرب إلى المعنى المقصود، ولكن ينبغى ملاحظة أن شمشون لم يستقر فى تمنة مع زوجته؛ بل كان يأتى لزيارتها ولم ينضم إلى عشيرتها، وبذلك فإن هذه الزيجة أيضًا لا تعد زواج «بينا».

وما يبدو أشبه بزيجة جدعون اقتران «الصديقة» عند قدامى العرب. فهو ليس زواجًا بقدر ما هو علاقة غرامية حرمها العرف؛ و«الصديقة» تعنى العشيقة. وزيجة شمشون تشبه نمطًا موجودًا عند العرب الفلسطينيين من حيث أنه زواج حقيقى ولكن بدون تعايش دائم. والمرأة سيدة بيتها؛ أما الزوج - ويُعرف باسم «جوز مُسرِّب» - فيأتى ضيفًا ومعه الهدايا. كما يشير التشريع الأشورى القديم إلى حالة تستمر المرأة فيها فى العيش مع أبيها ولكن لم يَثبت أن هذا النوع من الزواج (يسمى إريبو) يمثل نمطًا خاصًا من الزواج.

٣. اختيار العروس

لا يورد الكتاب المقدس أية معلومات عن السن التى كانت الفتاة تزوج فيها. وعادة تزويج البنت الكبرى لم تكن عالمية (التكوين ٢٩: ٢٦). ومن ناحية أخرى يبدو مؤكدًا أن الفتيان وبالتالى الفتيان أيضًا كانوا يتزوجون فى سن مبكرة؛ وهى عادة موجودة بالشرق منذ قرون ولاتزال سارية فى العديد من مناطقه حتى اليوم. ومع ذلك ففى سفرى الملوك يرد عادةً سن كل من ملوك يهوذا عند توليه العرش يليه فترة حكمه وسن ابنه (البكر فى العادة) الذى يخلفه. ومن هذه الأرقام يمكننا أن نستنتج أن ياكين تزوج فى سن السادسة عشر وآمون ويوشيا فى الرابعة عشر؛ إلا

أن الحسابات تقوم على أرقام ليست كلها مؤكدة. وفى عصور لاحقة حدد الأحبار السن الأدنى للزواج باثنتى عشرة سنة للفتيات وثلاث عشرة للفتيان.

فى ظل هذه الظروف يبدو مؤكدًا أن القرار كان للأبوين فى الترتيب لأية زيجة ولم يكن للفتاة أو الفتى رأى فى الموضوع. فيرسل إبراهيم عبده لاختيار زوجة لإسحق ويعدّ العبد العقد مع لابان أخى رفقة (التكوين ٢٤: ٣٣-٥٣).[1] ولم تُسأل رأيها إلا فيما بعد (٥٧-٥٨) وإذا فسرنا ذلك بمقارنته ببعض نصوص بين النهرين فإنها لم تُسأل رأيها لأن أباها كان ميتًا ولأن أخاها كانت له الولاية عليها. وعندما طرد إبراهيم هاجر من خيمته اتخذت هاجر لإسماعيل زوجة (التكوين ٢١: ٢١) وقام يهوذا بترتيب زواج ابنه البكر (التكوين ٣٨: ٦). وقد يرشد الأب ابنه فى اختياره زوجته، فمثلاً يرسل إسحق يعقوب للزواج بإحدى بنات خاله (التكوين ٢٨: ١-٢). ويطلب حمور يد دينة لتصبح زوجة لابنه شكيم (التكوين ٣٤: ٤-٦) وعندما يقع شمشون فى غرام امرأة فلسطينية يطلب يدها من أبويها (القضاة ١٤: ٢-٣). وحتى عيسو الذى يتصف باستقلالية الرأى يأخذ فى اعتباره وجهة نظر أبيه (التكوين ٢٨: ٨-٩). ويكون لكالب القرار فى زواج ابنته (يشوع ١٥: ١٦) وكذلك شاول (صموئيل الأول ١٨: ١٧، ١٩، ٢١، ٢٧؛ ٢٥: ٤٤). وفى ختام العهد القديم يسدى طوبيا الأكبر لابنه النصح فى اختيار الزوجة (طوبيا ٤: ١٢-١٣) وزواج طوبيا الأصغر بسارة يوافق عليه أبو سارة فى غيابها (طوبيا ٧: ٩-١٢).

وما أن يُعرض طلب الزواج على والدى الفتاة كانا يناقشان الظروف خاصة المهر (التكوين ٢٩: ١٥ وما بعدها؛ ٣٤: ١٢). خلاصة القول إن البنات فى سن الزواج كن يسببن للأب فى ذلك العصر ما يسببن اليوم من قلق (سيراخ ٤٢: ٩).

على أى فولاية الأب لم تكن تعنى تجاهل مشاعر الخطيبين. فبنو إسرائيل عرفوا الزواج عن حب. فالفتى يعلن عن رغبته (التكوين ٣٤: ٤؛ القضاة ١٤: ٢) وقد يتخذ القرار بنفسه دون الرجوع لأبيه، بل ضد رغبته أحيانًا (التكوين ٢٦: ٣٤-٣٥). ومن النادر أن تقوم الفتاة بالمبادرة، ومع ذلك فميكال ابنة شاول تقع فى حب داود (صموئيل الأول ١٨: ٢٠).

والحقيقة أن الشباب كانت لديهم الفرصة للحب وللتعبير عن مشاعرهم إذ كانوا يحظون بدرجة كبيرة من الحرية. صحيح أن سفر المكابيين الثانى (٣: ١٩) يتحدث عن احتجاب فتيات أورشليم فى بيوتهن إلا أن هذا النص يشير إلى الحقبة الإغريقية وإلى حالة بعينها. كما أن حجب المرأة جاء فى عصر لاحق. فلم تكن الفتيات فى العصور القديمة محتجبات، بل كن يخرجن سافرات. وكن يرعين الأغنام (التكوين ٢٩: ٦) ويخرجن الماء (التكوين ٢٤: ١٣؛ صموئيل الأول ٩: ١١) ويلتقطن بقايا الحصاد (راعوث ٢: ٢ وما بعدها) ويزرن بيوتًا أخرى (التكوين ٣٤: ١). وكن يتحدثن إلى الرجال دون حرج (التكوين ٢٤: ١٥-٢١؛ ٢٩: ١١-١٢؛ صموئيل الأول ٩: ١١-١٣).

وكانت هذه الحرية تعرض الفتيات لعنف الفتيان أحيانًا (التكوين ٣٤: ١-٢) إلا أن الرجل الذى كان يغوى عذراء كان يلزم بالزواج من ضحيته وأن يدفع مهرًا أكبر ولم يكن يحق له أن يطلقها (الخروج ٢٢: ١٥؛ التثنية ٢٢: ٢٨-٢٩).

وكانت العادة أن يختار الرجل زوجته من أهله؛ وهى عادة موروثة من الحياة القبلية. فيوفد إبراهيم عبده ليختار لإسحق زوجة من أهله فى بين النهرين (التكوين ٢٤: ٤) وإسحق بدوره يرسل يعقوب إلى بين النهرين ليختار لنفسه زوجة

(التكوين ٢٩: ١٩) ويحزن أبو شمشون لأن ابنه لم يختر زوجته من عشيرته (القضاة ١٤: ٣)؛ كما يسدى طوبيا النصح لابنه بأن يختار زوجة له من قبيلته (طوبيا ٤: ١٢).

وكان الزواج من بنات العم شائعًا كزواج إسحق برفقة وزواج يعقوب براحيل وليئة. وهذه الزيجات لاتزال شائعة اليوم بين العرب الفلسطينيين حيث تكون الأولوية لابن العم فى زواج الفتاة. ولم يكن يمكن رفض طلب طوبيا ليد سارة لأنه أقرب أقاربها؛ فهذه «شريعة موسى» (طوبيا ٦: ١٣؛ ٧: ١١-١٢). إلا أن أسفار موسى الخمسة لا تحتوى على تشريع كهذا. ولابد أن النص الوارد بسفر طوبيا يشير إما إلى الروايات الخاصة بزيجات إسحق ويعقوب (التكوين ٢٤: ٥٠-٥١) أو إلى التشريع الذى يقضى بزواج الوريثات من عشيرة آبائهن لتجنب اغتراب ممتلكات الأسرة (العدد ٣٦: ٥-٩) فسارة ابنة راعوئيل الوحيدة (طوبيا ٦: ١٢). وكانت هذه الاعتبارات نفسها الخاصة بالزواج وقرابة الدم أساس التزام الرجل بالزواج من أرملة أخيه.

وكانت الزيجات تعقد كذلك بين أفراد من أسر مختلفة بل من نساء غريبات أيضًا. فتزوج عيسو امرأتين حثيتين (التكوين ٢٦: ٣٤) وتزوج يوسف بمصرية (التكوين ١٤: ٥٤) وتزوج موسى بمديَنية (الخروج ٢: ٢١). وكانت زوجتا ابنى نعمِى موآبيتين (راعوث ١: ٤)؛ وكان من بين زوجات داود واحدة كالبية وأخرى آرامية (صموئيل الثانى ٣: ٣) وكان حريم سليمان يضم «نساءً غريبة كثيرة مع بنت فرعون: موآبيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثّيات» (الملوك الأول ١١: ١؛ وانظر ١٤: ٢١). كما تزوج أخاب من إيزابل الصيدونية (الملوك الأول ١٦: ٣١). وكان

نساء بنى إسرائيل أيضًا يتزوجن بأغراب؛ فتزوجت بثشِبَع من حثى (صموئيل الثانى ١١: ٣) وتزوجت أم حيرام النحّاس برجل من أهل صور (الملوك الأول ٧: ١٣-١٤).

هذا الزواج المختلط الذى عقده الملوك لدواعٍ سياسية صار شائعًا بين الرعية أيضًا بعد الاستقرار بكنعان (القضاة ٣: ٦) ما أدى إلى فساد نقاء دم إسرائيل وعرّض عقيدتها الدينية للخطر (الملوك الأول ١١: ٤) ولذا تم تحريمه بتشريع (الخروج ٣٤: ١٥-١٦؛ التثنية ٧: ٣-٤). واستُثنى من هذا التشريع النساء اللائى يُأسرن فى الحرب حيث يحل لبنى إسرائيل أن يتزوجوهن بعد أداء طقوس ترمز إلى تخليهن عن بلادهن الأصلية (التثنية ٢١: ١٠-١٤). ولكن قليلاً ما كان يُلتزَم بهذه المحرمات، وواصلت الجماعات العائدة من السبى عقد الزيجات المختلطة (ملاخى ٢: ١١-١٢)؛ ما اضطر عِزرا ونحميا إلى اتخاذ إجراءات حازمة يبدو أنها لم تكن فعالة بالقدر الكافى (عزرا ٩-١٠؛ نحميا ١٠: ٣١؛ ١٣: ٢٣-٢٧).

وفى إطار الأسرة كان الزواج بين أفراد شديدى القرابة محرمًا. فالمرء لا يجب أن يقترن «بقريب جسده» (اللاويين ١٨: ٦) والمصاهرة تتم بغرض إيجاد صلة توازى وحدة الدم (اللاويين ١٨: ١٧). وتصل هذه التحريمات ذروتها بتحريم زنا المحارم. وبعض هذه التحريمات قديم؛ وبعضها الآخر إضافات لاحقة إلى التشريع؛ والمجموعة الرئيسة للمحرمات مدرجة بالإصحاح ١٨ من سفر اللاويين. وهناك مانع شرعى يعزى لوحدة الدم بين الأب وابنته وبين الأم وابنها (اللاويين ١٨: ٧) وبين الأب وحفيدته (اللاويين ١٨: ١٠) وبين الأخ وأخته (اللاويين ١٨: ٩؛ التثنية ٢٧: ٢٢). والزواج بالأخت غير الشقيقة والذى كان محللاً فى عصر الآباء (التكوين ٢٠: ١٢) بل فى عصر داود أيضًا (صموئيل الثانى ١٣: ١٣) حرِّم ضمن تشريعات سفر

اللاويين (اللاويين ١٨: ١١؛ ٢٠: ١٧)؛ والزواج بين ابن الأخ وعمته كذلك الذى أثمر موسى (الخروج ٦: ٢٠؛ العدد ٢٦: ٥٩) تم تحريمه فى سفر اللاويين (١٨: ١٢-١٣؛ ٢٠: ١٩). ومانع الزواج قائم على القرابة بين الابن وزوجة أبيه (اللاويين ١٨: ٨) وبين الحمى وزوجة ابنه (اللاويين ١٨: ١٥؛ ٢٠: ١٢ وانظر التكوين ٣٨: ٢٦) وبين الحماة وزوج ابنتها (اللاويين ٢٠: ١٤؛ التثنية ٢٧: ٢٣) وبين الرجل وابنة امرأة تزوجها أو حفيدتها (اللاويين ١٨: ١٧) وبين الرجل وزوجة عمه (اللاويين ١٨: ١٤؛ ٢٠: ٢٠) وبين زوجة الأخ وزوج الأخت (اللاويين ١٨: ١٦؛ ٢٠: ٢١). كما حُرم الزواج بأختين (اللاويين ١٨: ١٨) مع أنه قد يبدو محللاً فى حالة يعقوب.

وكان أعضاء السلك الكهنوتى يخضعون لقيود خاصة. فطبقًا لسفر اللاويين (٢١: ٧) لا يحل لهم الزواج بامرأة كانت بغيًا أو بطالق. وإلى هذين النوعين من النساء أضاف حزقيال (٤٤: ٢٢) الأرامل ما لم تكن أرملة كاهن. وكانت القيود أكثر تشددًا بالنسبة لكبير الكهنة؛ إذ لا يحل له إلا أن يتزوج بعذراء من بنى إسرائيل.

٤. الخِطبة

الخطبة وعد بالزواج تعقد قبل الزفاف بفترة ما. وهى عادة عرفها بنو إسرائيل، ولها فى العبرية لفظ هو «أَرَس» ورد فى الكتاب المقدس إحدى عشرة مرة.

لا تقدم الأسفار التاريخية الكثير من المعلومات عن هذا الموضوع. وتتسم خطبتا إسحق ويعقوب بقدر من الغرابة. فمع أن رفقة وُعدت لإسحق فى بين النهرين فإن الزواج لم يتم إلا بعد أن لحقت به فى كنعان (التكوين ٢٤: ٦٧)؛ وانتظر يعقوب سبع سنوات ليتزوج، إلا أنه كان على عهد خاص مع لابان (التكوين ٢٩: ١٥-٢١). وتتسم قصة داود وابنتى شاول بمزيد من الوضوح. فكان داود وُعد

ميرَب، ولكن حين حان الوقت أعطيت لرجل غيره (صموئيل الأول ١٨: ١٧-١٩)؛ ووُعدت ميكال لداود فى مقابل غُلَف مئة من الفلسطينيين فأتى بها قبل انتهاء المهلة (صموئيل الأول ١٨: ٢٦-٢٧). ومن ناحية أخرى تزوج طوبيا بسارة بمجرد الاتفاق على شروط عقد الزواج (طوبيا ٧: ٩-١٦).

ويتبين من النصوص التشريعية أن الخطبة كانت عادة معترفًا بها وتترتب عليها نتائج قانونية. فطبقًا لسفر التثنية (٢٠: ٧) فإن الرجل إذا خطب امرأة ولم يتزوجها بعد يعفى من الخروج للحرب. ويحدد تشريع التثنية (٢٢: ٢٣-٢٧) حالة يتم فيها اغتصاب فتاة مخطوبة على يد رجل غير خطيبها. فإذا ارتكبت الجريمة فى مدينة تُرجم الفتاة ومن أغواها لأنها كان عليها أن تصرخ طلبًا للغوث؛ وإذا اغتصبت فى الريف فإن الموت للمغتصِب وحده لأن المرأة ربما صرخت ولم يسمعها أحد.

ولعل التفسير الوارد بسفر صموئيل الأول (١٨: ٢١) يحفظ الصيغة التى ينطق بها أبو الفتاة لتصبح الخطبة شرعية: «تُصَاهِرُنِى اليَوْمَ». وكانت مسألة المهر تُناقش مع أبى الفتاة وقت الخطبة، وكان يؤدَّى فورًا بالطبع لو كان نقدًا وهو الحال عادةً.

وعُرفت هذه العادة فى بين النهرين أيضًا. فكانت تتم بدفع المهر (تِرحاتو) وتترتب عليها نتائج قانونية. وكانت هناك فترة ما تفصل بين الخطبة والزواج يحق لأى من الطرفين فسخها فيها ولكن بغرامة. وكان التشريع الحثى يتضمن بنودًا مشابهة.

٥. العرس

يلاحظ أن الزواج سواء لدى بنى إسرائيل أو فى بين النهرين كان عقدًا مدنيًا صرفًا لا يحدده طقس دينى. صحيح أن ملاخى يسمى العروس «امْـرَأَةُ عَهْـد» («بْريـت»

ملاخى ٢: ١٤) و لفظ «بريت» يرد عادةً بمعنى «عهد دينى»؛ إلا أن العهد فى هذا المقام ما هو إلا عقد الزواج. وفى سفر الأمثال (٢: ١٧) يسمَّى الزواج «عهد الإله» وعهد سيناء فى مجاز حزقيال (١٦: ٨) يصير عقد زواج بين يهوه وإسرائيل.

وقد تكون هذه النصوص المشار إليها تلمح إلى عقد مكتوب؛ وإذا نحينا هذه الإشارات جانبًا نجد أن العهد القديم لا يشير إلى عقد زواج مكتوب إلا فى قصة طوبيا (طوبيا ٧: ١٣). وبين أيدينا عدد من عقود الزواج ترجع إلى مستعمرة فيَلة اليهودية فى القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت كتابة عقود الزواج صارت عادة مستقرة فى العصر اليونانى الرومى. أما تاريخ بدايتها فيصعب تحديده. وكانت هذه العادة موجودة فى عصور سحيقة فى منطقة بين النهرين وينص تشريع حامورابى صراحة على أن الزواج الذى يتم دون عقد رسمى يعد باطلاً. وتم تشريع الطلاق عند بنى إسرائيل قبل الخروج (التثنية ٢٤: ١-٣؛ إرمياء ٣: ٨) ومن غير المعقول ألا يكون لعقود الزواج وجود فى الوقت نفسه. وربما كان عدم الإشارة إليها فى الكتاب المقدس من قبيل المصادفة لا أكثر.

وترد الصيغة التى تقال عند الزواج فى عقود فيَلة التى كتبت بلسم الزوج: «هى زوجتى وأنا زوجها منذ اليوم والى الأبد». ولم تكن المرأة تقول شيئًا. وثمة صيغة مماثلة ترد بسفر طوبيا (٧: ١١) حيث يقول أبو سارة لطوبيا: «من الآن أنت أخوها وهى أختك». وفى عقد يرجع للقرن الثانى بعد الميلاد تم العثور عليه فى صحراء يهوذا نجد الصيغة على النحو التالى: «ستكونى زوجتى».

كان الزواج مناسبة بهيجة بالطبع. وكان الطقس الأساسى دخول العروس بيت العريس. وكان العريس يزف إلى بيت العروس وعلى رأسه تاج (نشيد الأنشاد ٣: ١١؛

أشعياء ٦١: ١٠) وأصحابه من حوله بالدفوف وآلات الطرب (المكابيين الأول ٩: ٣٩). وتكون العروس فى أبهى حللها وكامل حليها (المزامير ٤٥: ١٤-١٥؛ أشعياء ٦١: ١٠) إلا أنها كانت تضع على وجهها نقابًا (نشيد الأنشاد ٤: ١، ٣؛ ٦: ٧) لا تخلعه عنه إلا فى غرفة الزوج. وهذا ما يفسر تغطية رفقة لوجهها بالبرقع لدى رؤيتها خطيبها إسحق (التكوين ٢٤: ٦٥) وقدرة لابان على استبدال راحيل بليئة فى زواج يعقوب الأول (التكوين ٢٩: ٢٣- ٢٥). وكانت العروس تدخل بيت العريس (المزامير ٥٤: ٦١ وانظر التكوين ٢٤: ٦٧) ومعها صاحباتها (المزامير ٤٥: ١٥) يتغنين بأغانى الحب ثناءً للعروسين (إرمياء ١٦: ٩) وبقيت من هذه الأغانى أمثلة بسفرى المزامير (٥٤) ونشيد الأنشاد سواء أفسرناها حرفيًا أو مجازًا.

وكانت لعرب فلسطين والشام عادات مماثلة كالزفة وأغانى الزفاف ونقاب العروس. وكانت العروس تحمِل أحيانًا فى الزفة سيفًا أو يحمله أحدهم أمامها وكانت فى بعض الأحيان تؤدى رقصة بالسيف. ويقارن البعض هذه الرقصة برقصة شوليث فى نشيد الأنشاد (٧: ١). وكانت العروس فى بعض القبائل تمثِّل الفرار من عريسها ويكون على العريس أن يمثل مشهدًا يمسك بها فيه بالقوة. ويقال إن هذه الألعاب من بقايا الزواج بالغصب؛ ومن أمثلتها فى العهد القديم قصة بنى بنيامين والفتيات اللائى كنّ يرقصن بكروم شيلوه (القضاة ٢١: ١٩-٢٣). وليس لهذه المقارنات أساس قوى. فالتلويح بالسيف عمل رمزى يمثل بتر النحس وطرد الأرواح الخبيثة. وليس ثم ما يوحى بأن رقصة شوليث كانت رقصًا بالسيف. أما واقعة شيلوه فحدثت فى ظروف استثنائية وردت بالقصة.

ثم تلت ذلك وليمة كبرى (التكوين ٢٩: ٢٢؛ القضاة ١٤: ١٠؛ طوبيا ٧: ١٤). والوليمة فى هذه الفقرات الثلاث تقام فى بيت أبى العروس إلا أن الظروف كانت استثنائية. وكانت القاعدة أن تقام ببيت العريس (انظر متى ٢٢: ٢). وكانت الوليمة تستمر عادةً سبعة أيام (التكوين ٢٩: ٢٧؛ القضاة ١٤: ١٢) وقد تطول لأسبوعين (طوبيا ٨: ٢٠؛ ١٠: ٧). إلا أن الزواج كان يتم فى الليلة الأولى (التكوين ٢٩: ٢٣؛ طوبيا ٨: ١). وكان يتم الاحتفاظ بقطعة القماش الدامية المتبقية من ليلة الزفاف حيث كانت تثبت عذرية العروس وتؤخذ دليلاً إذا ما تجنى عليها زوجها بعدم العذرية (التثنية ٢٢: ١٣-٢١). ولاتزال هذه العادة الساذجة معمولاً بها فى فلسطين وغيرها من البلاد المسلمة.

٦. التبرؤ والطلاق

كان يحل للزوج أن يطلق زوجته. والدافع الذى يقر به سفر التثنية (٢٤: ١) أن «وَجَدَ فِيهَا عَيْبَ شَىءٍ». وهى عبارة فى غاية الغموض، وفى عصر الأحبار دار جدل حاد حول معنى هذا النص. فلم تعترف طائفة شمَّاى المتزمتة إلا بالزنا وسوء السلوك كدافعين للطلاق، أما طائفة هِليل الأكثر تحررًا فذهبت إلى قبول أى سبب مهما كانت تفاهته كألا تحسن الزوجة طهى الطعام أو لمجرد ميل الزوج لإمرأة أخرى. وحتى قبل ذلك العصر يقول سيراخ (٢٥: ٢٦) للزوج: «إن لم تسلُك طَوع يدك ... فاقطعها عن جسدك».

كان إيقاع الطلاق أمرًا يسيرًا؛ فكان الزوج يعلن نقضه عقد الزواج: «لأَنَّهَا لَيْسَتِ امْرَأَتِى وَأَنَا لَسْتُ رَجُلَهَا» (هوشع ٢: ٤). وفى مستعمرة فيَلة كان يقول العبارة التالية أمام شهود: «أنا أطلق زوجتى» (حرفيًا «أبغض زوجتى»). وفى أشور كان يقول:

«أنا أتبرأ منها» أو «لستِ زوجتى من الآن». ولكن كان على الزوج فى كل من إسرائيل وبين النهرين وفيَلة أن يصوغ «كتاب طلاق» (التثنية ٢٤: ١، ٣؛ أشعياء ٥٠: ١؛ إرمياء ٣: ٨) يَسمح للمرأة بالزواج بغيره (التثنية ٢٤: ٢). وتم الكشف عن كتاب طلاق يرجع تاريخه لمطلع القرن الثانى الميلادى فى كهوف المربعات.

ووضع التشريع بعض القيود على حق الزوج. فالزوج إذا افترى على زوجته بعدم العذرية عند زواجه بها لا يحق له أن يطلقها أبدًا (التثنية ٢٢: ١٣-١٩) وهو ما يسرى أيضًا على الرجل إذا أجبر على الزواج بفتاة كان اغتصبها (التثنية ٢٢: ٢٨-٢٩). وإذا تزوجت الطالق بآخر ثم استعادت حريتها بموت الزوج الثانى أو بطلاقها منه لم يكن يحق للزوج الأول أن يتزوجها مرة أخرى (التثنية ٢٤: ٣-٤؛ وانظر إرمياء ٣: ١). أما زواج هوشع من الزوجة نفسها مرتين (هوشع ٢-٣) فإذا كان بالفعل أعاد زوجته بعد أن طلقها، فهذا أمر لا يحرمه هذا التشريع؛ فهى لم تتزوج بغيره بل صارت بغيًا. كما لا ينطبق هذا التشريع على ميكال التى تزوجت أولاً من داود ثم أعطيت لرجل آخر وعادت فى النهاية إلى داود (صموئيل الأول ٢٠:١٨-٢٧؛ ٢٥: ٤٤؛ صموئيل الثانى ٣: ١٣-١٦) لأن داود لم يطلقها.

ولا نعلم مدى ممارسة الأزواج فى بنى إسرائيل هذا الحق الذى يتسم بصعوبة بالغة. فتثنى أسفار الحكمة على الوفاء بين الزوجين (الأمثال ٥: ١٥-١٩؛ الجامعة ٩: ٩) ويقول ملاخى إن الزواج يحيل القرينين كيانًا واحدًا وعلى الزوج أن يفى بالعهد الذى قطع لقرينته «لأَنَّهُ يَكْرَهُ الطَّلاَقَ قَالَ الرَّبُّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ» (ملاخى ٢: ١٤-١٦). إلا أننا لا نجد إعلان أبدية الزواج إلا فى عصر العهد الجديد على لسان عيسى

المسيح. وهو يستعين بالمنطق نفسه الذى اتبع ملاخى: «فَالَّذِى جَمَعَهُ اللهُ لاَ يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ» (متى ٥: ٣١-٣٢؛ ١٩: ١-٩).

أما المرأة فلم يكن يحل لها أن تطلب الطلاق. حتى فى مطلع الحقبة المسيحية حين أرسلت سالومى أخت هيرود رسالة طلاق لزوجها كستابار اعتُبر تصرفها هذا منافيًا للشريعة اليهودية. وإذا كان الإنجيل يتصور إمكانية أن تطلق المرأة زوجها (مرقس ٢٠: ١٢) فهو فى إشارة إلى عادات غير اليهود. ففى مستعمرة فيَلة اليهودية التى كانت خاضعة لسيطرة غير اليهود كان يحل للمرأة أن تطلق زوجها. وفى فلسطين نفسها ثبت وجود هذه العادة فى القرن الثانى الميلادى فى وثيقة تنتمى لصحراء يهوذا.

وفى بين النهرين كان تشريع حامورابى يسمح للزوج بتطليق زوجته بنطق الصيغة القانونية المحددة ولكنه كان يلزمه بأن يدفع لها تعويضًا يتفاوت حسب الظروف. ولم يكن يحل للزوجة أن تحصل على الطلاق إلا بعد حكم قضائى يثبت ذنب الزوج. وفى التشريع الأشورى كان يحل للزوج أن يتبرأ من زوجته دون تعويض، أما الزوجة فلم يكن يحل لها أن تحصل على الطلاق. ومع ذلك فإن عقود الزواج الأشورية تبين عن وضع أكثر تعقيدًا، فهى تشترط على الزوج شروطًا عسيرة؛ ففى الترتيب للزواج يحق لأبى الزوجة أن يحمى مصالحها بمواد قانونية خاصة.

ومع أن العهد القديم لا يتضمن أية إشارة إلى الشروط المالية فمن المرجح أنها كانت تُشترط فى الطلاق عند بنى إسرائيل أيضًا. ففى عقود زواج فيَلة لا يحل للزوج إذا تبرأ من زوجته أن يسترد المهر؛ وكان يدفع «ثمن الطلاق». وكانت الزوجة

التى تنفصل عن زوجها تدفع له «ثمن الطلاق» أيضًا ولكنها كانت تأخـذ ممتلكاتهـا الخاصة التى يفترض أن تشمل المهر.

٧. الزنا والفجور

يرد تحريم الزنا فى الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٤؛ التثنية ٥: ١٨) بين حرمتى القتل والسرقة وضمن الأعمال التى تؤذى الجار. وفى سفر اللاويين (١٨: ٢٠) توضع ضـمن الآثام التى تقترف بحق الزواج؛ فهى «تنجس» الإنسان. إذن كان الزنا خطيئة فى حق الجار عند بنى إسرائيل كما فى سائر الشرق القديم إلا أن نـص اللاويـين (١٨: ٢٠) يضيف اعتبارًا دينيًا، وتقدم قـصص سـفر التكـوين (٢٠: ١-١٣؛ ٢٦: ٧-١١) الزنـا بوصفه خطيئة فى حق الرب.

وإذا اقترف المرء الزنا مع امرأة متزوجة يُقتل كلاهما (اللاويين ٢٠: ١٠؛ التثنية ٢٢: ٢٢) وتعامل الفتاة المخطوبة معاملة المرأة المتزوجة (التثنية ٢٢: ٢٣ وما بعدها) لأنها تنتمى لخطيبها انتماء المتزوجة لزوجها. وعقوبتهما الموت رجمًا بنص التثنيـة (٢٢: ٢٣ وما بعدها) وحزقيال (١٦: ٤٠) وربما كان الموت حرقًا فى العصور القديمـة. فحكـم يهوذا على زوجة ابنه ثامار بـالحرق حيـة (التكـوين ٣٨: ٢٤) لـشكه فى أن تكـون أعطت نفسها لرجل فى وقت كانت فيه أرملة ابنه عير ومخطوبة لابنه الآخر شـيلة بمتقضى تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه.

وتحذر آخر مجموعة من الأمثال (الأمثال ١-٩) الشباب من إغواء امرأة غير وفية لزوجها. وتسمى هذه «امرأة غريبة» أى زوجة رجل آخـر (الأمثـال ٢: ١٦-١٩؛ ٥: ٢-١٤؛ ٦: ٣٢؛ ٧: ٢٧). وعقوبة هذا الحب المـوت (٢: ١٨؛ ٥: ٥؛ ٧: ٢٦-٢٧) إلا أن هـذا

«الموت» يرادف الهلاك الأخلاقى فهو يبـدو كانتقـام للـزوج المخـدوع (٦: ٣٤) ولا يبدو كعقاب على الزنا.

ونادرًا ما تشير الفقرات الأقدم فى سفر الأمثـال إلى الزنـا (الأمثـال ٣٠: ١٨-٢٠) ولكنها تضعه جنبًا إلى جنب مع البغاء (٢٣: ٢٧). ومن يسعى وراء بـغىّ يبـدد مـاله وقوّته (الأمثال ٢٩: ٣؛ ٣١: ٣) ولكنه لا يرتكب جرمًا فى نظر التـشريع. فـلا يـلام يهوذا مثلاً على قضائه وطرًا ممن ظنها بغيًـا (التكـوين ٣٨: ١٥-١٩)؛ وإثمـه الوحيـد عدم مراعاته تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه تجاه زوجة ابنه (التكوين ٣٨: ٢٦).

ويوجه الأمثال (٥: ٥-١٩) النصح للزوج بالوفاء لزوجتـه إلا أنـه لا يعاقَـب على خيانته إلا إذا كان معتديًا على حقوق رجل آخر باتخاذ امرأة متزوجة رفيقة له.

وعلى نقيض ما كان الزوج يتمتع به من حلّية كان عقاب الزوجة إذا زنت قاسـيًا؛ فهى «الخطيئة العظمى» فى بعـض النـصوص المـصرية والأوجاريتيـة، وهى «خطيَّـة عظيمة» كاد ملك جَرار أن يقترفها مع سـارة (التكـوين ٢٠: ٩، وانظـر الاسـتعمال المجازى للعبارة نفسها فى الإشـارة إلى عبـادة الأوثـان فى الخـروج ٣٢: ٢١، ٣٠، ٣١؛ صموئيل الثانى ١٧: ٢١). وكان يمكن لزوجها أن يصفح عنها، ولكـن كان بوسـعه أن يطلقها أيضًا، وكان عقابها يستتبع الخزى (هوشع ٢: ٥، ١١-١٢؛ حزقيال ٦١: ٣٧-٣٨؛ ٢٣: ٢٩). وليست لدينا معلومات عن المرأة المتزوجة عدا الحكم على ابنة الكاهن إذا تحولت إلى البغاء بالحرق حية (اللاويين ٢١: ٩).

٨. زواج الأخ بأرملة أخيه

وفقًا لتشريع ورد بسفر التثنية (٢٥: ٥-١٠) إذا سكن الإخوة معًا ومات أحدهم دون أن تكون له ذرية يتخذ أحد إخوته الأحياء من أرملته زوجة له، والابن البكر الذى

تثمره هذه الزيجة الجديدة يعتبر ابن المتوفى. إلا أن أخا المتوفى يحق له رفض هذا الالتزام بأن يعلن رفضه أمام شيوخ المدينة؛ إلا أن هذا يعد عملاً مخزيًا. فتخلع الأرملة نعله عن قدمه وتبصق فى وجهه لأنه «لا يبنى بيت أخيه».

هذا التشريع يسمى فى العبرية «يابَم» أى «أخو الزوج». ولا يتضمن العهد القديم سوى مثالين عليه كلاهما يصعب تفسيره ولا يتطابق مع تشريع التثنية فى قصتى ثامار وراعوث.

يموت عير بكر يهوذا دون أن ينجب طفلاً من زوجته ثامار (التكوين ٣٨: ٦-٧). فيصبح واجبًا على أخيه أونان أن يتزوج بالأرملة إلا أن أونان لا يريد أن ينجب طفلاً لا يعد ابنه شرعًا. لذا فإنه يحبط اقترانه بثامار؛ وجزاء له على هذه الخطيئة يميته يهوه (التكوين ٣٨: ٨-١٠). فأصبح على يهوذا أن يزوج ثامار لابنه الأصغر شيلة، إلا أنه يتهرب من هذا الواجب (٣٨: ١١)؛ فتخدع ثامار حميها فيضاجعها (٣٨: ١٥-١٩). هذه القصة القديمة تقدم واجب زواج الأخ بأرملة أخيه فى صورة أشد وجوبًا منه فى تشريع التثنية؛ فأخو الزوج لا يحل له التحلل من هذا الواجب وينتقل إلى كل الإخوة الأحياء كل بدوره (انظر متى ٢٢: ٢٤-٢٧). وقد تكون مضاجعة ثامار ليهوذا من بقايا عصر كان واجب زواج الأخ بأرملة أخيه يقع على عاتق الحمى إن لم يكن له أبناء آخرون، وهى عادة وجدت لدى بعض الشعوب. والأرجح أن تكون عملاً يائسًا لامرأة ترغب فى الإنجاب من سلالة زوجها.

وتربط قصة راعوث بين عادة زواج الأخ بأرملة أخيه وواجب الاسترداد الذى يقع على عاتق الولى (جوئيل). ولا ينطبق عليها التشريع الوارد بالإصحاح ٢٥ من

سفر التثنية لأن راعوث لم يكن لزوجها الميت إخوة (راعوث ١: ١١-٢١). وتشير حتمية زواجها بأحد الأقرباء وانتقال هذا الواجب طبقًا لترتيب محدد (راعوث ٢: ٢٠؛ ٣: ١٢) إلى عصر أو وسط كان واجب زواج الأخ بأرملة أخيه مسألة تخص العشيرة ككل لا الأسرة بمعناها الضيق. على أية حال كانت نوايا الزيجة وتبعاتها تجعل منها زيجة من نوع زواج الأخ بأرملة أخيه؛ لأن القصد منها «تخليد اسم الميت» (راعوث ٤: ٥، ١٠؛ وانظر ٢: ٢٠) وكان الطفل الناتج عنها يعتبر ابن الميت (راعوث ٤: ٦؛ وانظر ٤: ١٧).

وهناك ما يشبه هذه العادة عند شعوب أخرى وبين جيران بنى إسرائيل بخاصة. ومع أن تشريع حامورابى لا يشير إليها فإن التشريعات الأشورية تخصها بعدد من البنود. ومع أنها لا تنص صراحة على شرط أن تكون الأرملة بلا أطفال فإن هذا قد يرجع إلى فجوة فى النص. وهى من ناحية أخرى تعامل الخطبة معاملتها الزواج الكامل؛ فإذا توفى الخطيب فلابد لخطيبته أن تتزوج أخاه. وتتضمن بعض التشريعات الحثية أيضًا إشارة إلى عادة زواج الأخ بأرملة أخيه إلا أنها أقل تفصيلاً. كما وجدت هذه العادة أيضًا عند الحريين فى نوزو وربما فى عيلام، وهناك شواهد على وجودها فى أوجاريت أيضًا.

والحديث عن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه يبدو بلا نهاية. واعتبرها البعض وسيلة للإبقاء على عادة عبادة الأسلاف بينما اعتبرها بعض آخر دليلاً على وجود مجتمع يقوم على سلطة الأخ. ولكن مهما كان الحال بالنسبة لسائر الأقوام، فالعهد القديم يقدم تفسيره الخاص، وهو يبدو كافيًا. والغرض الأساسى منها الحفاظ على نسل الذكور أو «الاسم» أو «البيت» وبالتالى فالطفل (البكر فقط على الأرجح)

الناتج عن زواج الأخ بأرملة أخيه كان يعتبر ابن الميت. ولم تكن هذه العادة مجـرد مشاعر، بل تعبير عن مكانة صلات الدم. وكان لها غرض ثانوى يتمثل فى الحيلولـة دون اغتراب ممتلكات الأسرة. ويبدو هذا الاعتبار واضحًا فى سفر التثنيـة (٢٥: ٥) حيث يشترط فى زواج الأخ بأرملة أخيه أن يسكن الإخوة معًا ويفسر سبب ربـط حق الاسترداد فى قصة راعوث بواجب الزواج بالأرملة. وهذا الدافع نفسه نجـده فى تشريع اليوبيل (اللاويين ٢٥) وفى التشريع الخاص بالبنات الوريثات (العدد ٣٦: ٢-٩).

حواشٍ

١ يعتبر ذكر بتوئيل أبى رفقة فى الفقرة ٥٠ إضافة، فكان بتوئيل ميتًا، وكان لابان كبير الأسرة (انظر الفقرات ٣٣، ٥٣، ٥٥، ٥٩).

الفصل الثالث

وضع المرأة: الأرامل

سبقت الإشارة إلى أن الزوجة كانت تسمى زوجها «بَعَل» (السيد)؛ وكانت تدعوه أيضًا «أدون» (السيد، التكوين ١٨: ١٢؛ القضاة ١٩: ٢٦؛ عاموس ٤: ١)؛ فكانت فى الحقيقة تخاطبه كما تخاطب الأمة سيدها أو أحد أفراد الرعية مليكه. وتدرج الوصايا العشر زوجة الرجل ضمن ممتلكاته جنبًا إلى جنب مع بيته وأرضه.وعبيده وإمائه وثوره وحماره (الخروج ٢٠: ١٧؛ التثنية ٥: ٢١). وكان يحق لزوجها أن يتبرأ منها بينما لم يكن يحق لها أن تطلب الطلاق؛ والزوجة لا ترث زوجها ولا البنات آباءهم ما لم يكن ثم وريث ذكر (العدد ٢٧: ٨). وإذا نذرت الفتاة أو المرأة المتزوجة نذرًا لا يعد صحيحًا إلا إذا صدق عليه زوجها أو أبوها، ويبطُل النذر إذا سحب هذا التصديق (العدد ٣٠: ٤-١٧).

ومع كل هذا لم تكن زوجة الإسرائيلى على مستوى الأَمَة. فكان يحق للرجل بيع عبيده أو حتى ابنته (الخروج ٢١: ٧) ولكن لم يكن يحق له بيع زوجته حتى إن كان أخذها أسيرة فى الحرب (التثنية ٢١: ١٤). كان من حق الزوج أن يطلق زوجته ولكن كان يحميها كتاب التبرؤ الذى يرد إليها حريتها. والأرجح أن المرأة المتزوجة كانت تحتفظ على الأقل بملكية جزء من مهرها وما آل إليها من أبويها وإن لم يكن لها حق التصرف فيه (انظر يشوع ١٥: ١٩؛ القضاة ١: ١٥).

كانت كافة الأعمال المنزلية تقع على عاتق المرأة، وكانت ترعى القطعان وتعمل فى الحقل وتطهو الطعام وتغزل الخيط وغير ذلك. ومع ذلك فإن هذا العمل الشاق لم يكن يحط من مكانتها؛ بل يكسبها اعتبارًا. وفى بعض الظروف كانت المرأة تشارك فى الشؤون العامة. فكرمت إسرائيل دبورة وياعيل كبطلتين (القضاة ٤-٥) وحكمت عثليا يهوذا لسنوات (الملوك الثانى ١١)؛ وكانت خُلدة النبية يستشيرها وزراء الملك (الملوك الثانى ٢٢: ١٤ وما بعدها)؛ ويحكى سفرا يهوديت وإستر عن إنقاذ الشعب على يد امرأة.

وفى إطار الأسرة كانت مكانة الزوجة تزداد بعد ولادتها الطفل البكر لا سيما إذا كان صبيا (التكوين ٢٦: ٤؛ ٢٩: ٣٠-٣١: ٢٤؛ ويلاحظ تفسير الأسماء التى تطلقها كل من ليئة وراحيل على طفليهما). فيزداد تعلق زوجها بها ويدين لها أطفالها بالطاعة والاحترام. ويدين التشريع أخطاء الأبناء فى حق أمهم قدر إدانته أخطاءهم فى حق أبيهم (الخروج ٢١: ١٧؛ اللاويين ٢٠: ٩؛ التثنية ٢١: ١٨-٢١؛ ٢٧: ١٦). وتحض الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٢) على البر بالأب والأم بالتساوى (انظر اللاويين ١٩: ٣). ويؤكد سفرا الحكمة على احترام الأم (الأمثال ١٩: ٢٦؛ ٢٠: ٢٠؛ ٢٣: ٢٢؛ ٣٠: ١٧؛ سيراخ ٣: ١-١٦). وتدل الفقرات النادرة التى تتناول حميمية الحياة الأسرية على أن الزوجة الإسرائيلية كانت تحظى بحب زوجها وإصغائه لها ومعاملته إياها كندّ له؛ كأم صموئيل مثلاً (صموئيل الأول ١: ٤-٨، ٢٢-٢٣) وامرأة شونم (الملوك الثانى ٤: ٨-٢٤) أو الزوجين المسنين فى سفر طوبيا. وما من شك فى أن هذه كانت الصورة المعتادة. وكانت انعكاسًا صادقًا لتعاليم التكوين حيث ورد أن الرب خلق المرأة معينًا للرجل وبها يلتصق (التكوين ٢: ١٨، ٢٤)؛ ويتغنى آخر إصحاحات

سفر الأمثال بالثناء على ربة البيت الصالحة التى يباركها أبناؤها وتكون محل فخر زوجها (الأمثال ٣١: ١٠-٣١).

مع ذلك كان الوضع الاجتماعى والتشريعى للزوجة فى بنى إسرائيل أدنى من وضعها فى بلاد كبرى حولهم. ففى مصر كانت الزوجة رأس الأسرة بكل ما يترتب على هذا الوضع من حقوق. وفى بابل كان يحق لها الامتلاك والتصرف القانونى وإبرام العقود، بل كان لها نصيب فى إرث زوجها.

وفى مستعمرة فيَلة وتحت سيطرة غير اليهود كانت للزوجة اليهودية بعض الحقوق المدنية. وسبق أن أشرنا إلى أنها كان يحق لها الطلاق. كما كان يحق لها أن تكون لها ملكيتها الخاصة، وبالتالى كانت تخضع للضرائب (وردت أسماء اثنتين وثلاثين امرأة ضمن قائمة طويلة من دافعى الضرائب). كما بقيت لنا صكوك تبادل وتبرعات وغيرها كانت النساء أطرافًا فيها.

أما وضع الأرامل فيستدعى بعض الملاحظات. فالنذر الذى تنذره زوجة كان يظل ملزِمًا لها بعد موت زوجها (العدد ٣٠: ١٠). وبمقتضى تشريع زواج الأخ بأرملة أخيه كان يحق للأرملة التى ليس لها أبناء أن تظل جزءًا من عائلة زوجها. وإذا لم يكن لأخيها الميت أخ كان يحق لها الزواج من خارج العائلة (راعوث ١: ٩) وتقضى الفترة الفاصلة قبل زواجها الثانى ببيت أبيها (راعوث ١: ٨؛ التكوين ٣٨: ١١؛ وانظر اللاويين ٢٢: ١٣). ومع ذلك فقصة ثامار تبين أنه حتى فى أثناء تلك الفترة كانت لحميها الولاية عليها (التكوين ٣٨: ٢٤). وكانت الأرملة ترتدى ثوب الحداد لفترة (التكوين ٣٨: ١٤؛ صموئيل الثانى ١٤: ٢؛ يهوديت ٨: ٥؛ ١٠: ٣). وطول فترة

الحداد غير معروف، إلا أن قضاء أكثر من ثلاث سنوات فى حداد كما فعلت يهوديت يبدو أمرًا استثنائيًا (يهوديت ٨: ٤).

كانت يهوديت أرملة ثرية. أما الأرامل العاديات، خاصة من كنّ يعلن أطفالاً، فكنّ فى حالة يرثى لها (الملوك الأول ١٧: ٨-١٥؛ الملوك الثانى ٤: ١-٧؛ وانظر الأرملة فى الإنجيل، مرقس ١٢: ٤١-٤٤؛ لوقا ٢١: ١-٤). من ثم كنّ يخضعن لحماية التشريع الدينى ويوصَى بهن فى تلقى الصدقات جنبًا إلى جنب مع اليتيم والغريب المقيم - وهو كل من لم تعد له أسرة تعوله (الخروج ٢٢: ٢١، التثنية ١٠: ١٨؛ ٢٤: ١٧-٢١؛ ٢٦: ١٢-١٣؛ ٢٧: ١٩؛ وانظر أشعياء ١: ١٧؛ إرمياء ٢٢: ٣؛ ولاحظ النقيض فى أشعياء ١: ٢٣؛ إرمياء ٧: ٦؛ وانظر أيضًا أيوب ٢٩: ١٣). فالرب نفسه حاميهم حسب ما ورد فى المزامير (١٤٦: ٩).

الفصل الرابع

الأطفال

١. الموقف من الأطفال

فى زفاف الفلاحين والبدو فى فلسطين الحديثة يتم أحيانًا شق رمانة على عتبة البيت أو الخيمة؛ وترمز حباتها إلى كثرة الأطفال التى يتمناها لهم أصدقاؤهم.

كانت كثرة الأطفال فى إسرائيل القديمة نعمة تُشتهى، وكان المدعوون فى الزفاف يدعون بأن يبارَك العروسان بأسرة كثيرة العدد. ولدى مغادرتها أسرتها تبارك رفقة بالكلمات التالية: «أَنْتِ أُخْتُنَا. صِيرِى أُلُوفَ رَبَوَاتٍ» (التكوين ٢٤: ٦٠). وعندما يتزوج بوعَز براعوث كان الدعاء أن تكون زوجته «كَرَاحِيلَ وَكَلَيْئَةَ اللَّتَيْنِ بَنَتَا بَيْتَ إِسْرَائِيلَ» (راعوث ٤: ١١-١٢). ويتلقى إبراهيم ومن بعده إسحاق وعدًا بأن تكون ذريته كثيرة كنجوم السماء (التكوين ١٥: ٥؛ ٢٢: ١٧؛ ٢٦: ٤). ويعد الرب هاجر أيضًا بأن يكون نسلها لا يحصى (التكوين ١٦: ١٠). فالبنون «تاج الشيوخ» (الأمثال ١٧: ٦)، والبنون «غُرُوسِ الزَّيْتُونِ حَوْلَ مَائِدَتِكَ» (المزامير ١٢٨: ٣)، و«كَسِهَامٍ بِيَدِ جَبَّارٍ هَكَذَا أَبْنَاءُ الشَّبِيبَةِ. طُوبَى لِلَّذِى مَلَأَ جُعْبَتَهُ مِنْهُمْ» (المزامير ١٢٧: ٣-٥).

أما العقم فكان ابتلاء (التكوين ١٦: ٢؛ ٣٠: ٢؛ صموئيل الأول ١: ٥) أو عقابًا من الرب (التكوين ٢٠: ١٨) أو خزيًا سعت كل من سارة وليئة وراحيل إلى التبرؤ منه بتبنى الطفل الذى حملته جاريتها من زوجها (التكوين ١٦: ٢؛ ٣٠: ٣، ٩).

كل هذه النصوص تبين أن بنى إسرائيل كانوا يريدون البنين فى المقام الأول لكى يكثروا نسل الأسرة ومالها ويحافظوا على إرث الأسلاف. أما البنات فكنّ أقل شأنًا؛ فهن يتركن الأسرة حين يتزوجن؛ ومن ثم فإن قوة البيت لم تكن تقاس بعدد بناته.

ومن بين البنين كان البكر يتمتع ببعض الامتيازات. فكانت له الأسبقية على إخوته فى حياة أبيه (التكوين ٤٣: ٣٣)، وبعد وفاة الأب كان يحصل على نصيب مضاعف من الإرث (التثنية ٢١: ١٧) ويصير رأس الأسرة. وفى حالة التوأمين كان أول من يرى النور منهما يعتبر البكر (التكوين ٢٥: ٢٤-٢٦؛ ٣٨: ٢٧-٣٠؛ ولو أن يد زارح ظهرت أولاً. واعتُبر فارص البكر - انظر أخبار الأيام الأول ٢: ٤ - لأنه كان أولهما فى الخروج من رحم أمه). وكان البكر يفقد حق البكورة إذا اقترف إثمًا كبيرًا كما فعل رأوبين باقترافه إثم زنا المحارم. (التكوين ٣٥: ٢٢؛ وانظر ٤٩: ٣-٤ وأخبار الأيام الأول ٥: ١) وقد يتنازل عنه كما فعل عيسو حيث باع حق البكورة ليعقوب (التكوين ٢٥: ٢٩-٣٤). إلا أن البكر كان التشريع يحميه من المحاباة من جانب أبيه (التثنية ٢١: ١٥-١٧).

على أى فاستبعاد البكر وإحلال أخ أصغر له محله أمر يرد كثيرًا فى العهد القديم. فإذا نحينا يعقوب وعيسو، وفارص وزارح، نجد أمثلة عديدة أخرى. فإسحاق يرث دون إسماعيل؛ ويوسف أثير عند أبيه ويليه بنيامين؛ وأفرايم الابن الأثير لمنسَّى؛ وداود أصغر إخوته يصطفى منهم ويترك مملكته لسليمان أصغر أبنائه. وقد يتناول البعض هذه الأمثلة كدلائل على عادة تناقض حق البكورة؛ وإيثار أصغر الأبناء عادة عرفتها بعض الشعوب حيث يرث أصغر الأبناء إرث أبيه وحقوقه. إلا أن الأمثلة المستقاة من تاريخ بنى إسرائيل تعد استثناءات من التشريع

وتؤكد التوتر بين عرف تشريعي ومحاباة أب لابن وُلد له فى شيخوخته (انظر التكوين ٣٧: ٣؛ ٤٤: ٢٠). كما ينص الكتاب المقدس صراحةً على أن هذه القصص تؤكد أن اختيار الرب حكمةٌ لا تساءل؛ فهو يقبل تقدمة هابيل ويرفض تقدمة أخيه الأكبر قايين (التكوين ٤: ٤-٥)؛ و «أَحْبَبْتُ يَعْقُوبَ وَأَبْغَضْتُ عِيسُوَ» (ملاخى ١: ٢-٣؛ رسالة بولس إلى رومية ٩: ١٣؛ وانظر التكوين ٢٥: ٢٣)؛ واستبعد داود (صموئيل الأول ٦١: ٢١) وآتى سليمان الملك (الملوك الأول ٢: ١٥). وكان بكر القطيع يُقدَّم قربانًا أما بكر الإنسان فكان يُعفى من ذلك (الخروج ١٣: ١١-١٥؛ ٢٢: ٢٨؛ ٣٤: ٢٠) لأن رب إسرائيل أبغض ذبح الأطفال (اللاويين ٢٠: ٢-٥ وانظر ذبح إسحاق فى التكوين ٢٢). وبدلاً من ذلك كان اللاويون يكرَّسون لخدمة الرب كبدائل عن أبكار البشر (العدد ٣: ١٢-١٣؛ ٨: ١٦-١٨).

٢. الولادة

ورد فى فقرة تتسم بقدر من الغموض فى سفر الخروج (١: ١٦) أن المرأة فى حالة المخاض ربما كانت تجلس على حجرين متقاربين؛ وأن هذين الحجرين كانا يمثلان مقعد الولادة الذى ورد ذكره فى عصور الأحبار ولا يزال يستعمل فى بعض بقاع الشرق. وفى التكوين (٣٠: ٣) تطلب راحيل من بَلهة أن تلد على ركبتيها وتقول إن «أَوْلاَدُ مَاكِيرَ بْنِ مَنَسَّى أَيْضًا وُلِدُوا عَلَى رُكْبَتَيْ يُوسُفَ» (التكوين ٥٠: ٢٣)؛ وأيوب فى لعنه اليوم الذى ولد فيه يندب أن وجد ركبتين تتلقياه (أيوب ٣: ١٢). ومن هذه الفقرات ذهب بعض الباحثين إلى أن الولادة كانت تتم أحيانًا فى وضع الجلوس على ركبتى امرأة أخرى قابلة أو إحدى القريبات، والحقيقة أن هذه العادة كانت معروفة عند غير بنى إسرائيل. لكن هناك تفسيرًا أبسط، فالأرجح أن النصوص التى

تتحدث عن راحيل ويوسف تشير إلى التبنى (انظر التكوين ٤٨: ١٢)، والإشـارة فى سفر أيوب (٣: ١٢) إلى ركبتى أم ترضع وليدها.

ومن سفر الخروج (١: ٩١) يمكن أن نستنتج أن نساء بنى إسرائيل كنّ يلدن دون عناء كما يحدث بين فلاحى فلسطين وبدوها اليوم. إلا أن هـذا النـص المعـزول لا يصمد إذا وضع جنبًا إلى جنب مع اللعنة التى كُتبت على المرأة فى سفر التكوين (٣: ١٦): «تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ. بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا». هذه كانت التجربة المعروفة وكثيرًا ما يعبر الأنبياء بآلام المخاض عن صور مجازيـة (أشـعياء ١٣: ٨؛ ٢١: ٣؛ ٢٦: ١٧؛ إرمياء ٤: ٣١؛ ٦: ٢٤؛ ١٣: ٢١؛ ٢٢: ٢٣؛ ٥٠: ٤٣؛ وانظر الخروج ١٥: ١٤؛ أشعياء ٣٧: ٣؛ والملوك الثانى ١٩: ٣؛ هوشع ١٣: ١٣؛ والمزامير ٤٨: ٧). وكانت الأم تساعدها قابلة (التكـوين ٣٥: ١٧؛ ٣٨: ٢٨) ويبـين الخـروج (١: ١٥) أنـه كانـت هنـاك قـابلات محترفات. ويشير إرمياء (٢٠: ١٥، وانظر أيـوب ٣: ٣) إلى أن الأب لـم يكـن يحـضر الولادة.

كان الوليد يُغسل ويدعك بالملح - لايزال الفلاحـون الفلـسطينيون يقولـون إن هذا يقويه - ويُلـف فى قمـاط (حزقيـال ١٦: ٤؛ وانظـر أيـوب ٣٨: ٨-٩). وكانـت القاعدة العامة أن يرضع من ثدى أمه (التكوين ٢١: ٧؛ صـموئيل الأول ١: ٢١-٢٣؛ الملوك الأول ٣: ٢١؛ المكابيين الثانى ٧: ٢٧)، ولكن كان يُعهد بالوليد لمرضعة أحيانًـا (التكـوين ٢٤: ٥٩؛ ٣٥: ٨؛ الخـروج ٢: ٧-٩؛ العـدد ١١: ١٢؛ صـموئيل الثـانى ٤: ٤؛ الملوك الثانى ١١: ٢) كما كانت العادة فى بين النهرين ومصر.

وكان الوليد يُفطم فى سن يتأخر كثيرًا عن اليوم (انظر صموئيل الأول ١: ٢٠-٢٣) فيشير سفر المكابيين الثانى (٧: ٢٧) إلى طفل فُطم فى الثالثة؛ وهكذا كانت العادة فى

بابل القديمة أيضًا. وأقيمت وليمة بمناسبة فطام إسحق (التكوين ٢١: ٨).

٣. الاسم

كان الوليد يسمَّى بعد ولادته مباشرة. وكانت الأم هى التى تختار اسمه عادةً (التكوين ٢٩: ٢١-٣٠: ٢٤؛ ٣٥: ١٨؛ صموئيل الأول ١: ٢٠) ولكن كان الأب يختار له اسمه أحيانًا (التكوين ١٦: ١٥؛ ١٧: ١٩؛ الخروج ٢: ٢٢؛ وانظر التكوين ٣٥: ١٨). أما عادة تأجيل التسمية إلى ما بعد الختان -بعد ثمانية أيام- فلم يرد لها ذكر إلا فى عصور العهد الجديد (لوقا ١: ٥٩؛ ٢: ٢١).

يشير الاسم لدى الشعوب القديمة فى أرجاء الشرق إلى جوهر شىء، فتسمية الشىء تؤدى إلى معرفته وبالتالى إلى السيطرة عليه. ففى الجنة الأرضية عندما سمح الرب للإنسان بتسمية الحيوانات (التكوين ٢: ١٩-٢٠) كان ذلك رمزًا لوضعها تحت سيطرة الإنسان (انظر القصة الموازية فى التكوين ١: ٢٨). ومعرفة اسم شخص معناها القدرة على إيذائه (أسماء المحرمات عند الشعوب القديمة والأسماء الخفية عند المصريين) أو الإحسان إليه (كموسى الذى عرفه الرب باسمه: الخروج ٣٣: ١٢، ١٧). لذا كان من المهم للعابد أن يعرف الاسم الحقيقى لإلهه (الخروج ٣: ١٣-١٥؛ وانظر التكوين ٣٢: ٣٠) وهى سمة عرفتها ديانات الشرق كافة. ولما كان الاسم يدل على الجوهر فهو يكشف عن شخصية حامله وقدَره. فيصير الاسم تعبيرًا عن أمل أو رمزًا يسعى الإنسان إلى فك طلاسمه من خلال عمليات تأصيل شاقة.

وكان اسم الوليد يتحدد أحيانًا بظرف معين أحاط بمولده. فقد يهم الأم التى حملته، فسمَّت حواء بكرها «قايين» لأنها «اقتنت» به رجلاً (التكوين ٤: ١). وتحكى أسماء أبناء يعقوب عن قصة مماثلة (التكوين ٢٩: ٣١-٣٠: ٢٤)، فراحيل وهى تُحتضَر

فى مخاضها تسمى وليدها «بِن أونى» (ابن أحزانى) إلا أن يعقوب يغير هذا الاسم المشؤوم إلى بنيامين (ابن اليمين، التكوين ٣٥: ١٨). وفى أحيان قليلة كان الاسم يهم الأب؛ فيسمى موسى ابنه «جِرشوم» لأنه ولد حين كان موسى نزيلاً فى أرض غريبة («جِر»، الخروج ٢: ٢٢). وقد يقدم الوليد نفسه المبرر لاسمه، فسُمى يعقوب بهذا الاسم لأنه وهو لا يزال فى بطن أمه كان ممسكًا بـ «عَقِب» توأمه (التكوين ٢٥: ٢٦) الذى أعقبه («عَقَب»، التكوين ٢٧: ٣٦؛ هوشع ١٢: ٤)؛ ووُلد فارص اقتحامًا («پيرِص»، التكوين ٣٨: ٢٩). وقد يكون الظرف حدثًا تزامن مع الميلاد؛ فزوجة بنحاس حين كانت تلد ابنها سمعت بأن الفلسطينيين استولوا على التابوت، فسمته «إيخابود» أى «أين المجد؟» (صموئيل الأول ٤: ٢١). وبالمثال الأخير يمكن مقارنة الأسماء الرمزية التى أطلقها كل من هوشع وأشعياء على أبنائه (هوشع ١: ٤، ٦، ٩؛ أشعياء ٧: ٣؛ ٨: ٣).

ولتفسير هذه الأسماء يقدم الكتاب المقدس تأصيلاً شعبيًا وضع بعد وقوع الحدث ويتم تبريره بسمة افتراضية ما يتسم بها صاحب الاسم. وهو ما يصدق على عدد من الأمثلة ولكنه لا يصدق دائمًا أو بالضرورة. وعادة تسمية الطفل باسم يتفق والظروف المحيطة بمولده معروفة لدى العديد من الشعوب ومنهم العرب المعاصرون. فامرأة لا تلد إلا البنات تطلق على الرابعة «زعولة» (مثيرة الغضب) وعلى الثامنة «تمَام»، ومن ولدت له طفلة فى صباح يوم ندى يسميها «إنديّة». والأسماء المستقاة من الشكل الجسمانى للطفل نادرة عند بنى إسرائيل: 'ناحور' (من يغط فى نومه)، 'قَريَح' (الأقرع)، 'پسياح' (الأعرج). ويمكن مقارنة هذه

التسميات بمثال معاصر عند العرب؛ فامرأة من منطقة أورشليم تبدى دهشتها لدى رؤية وليدها وتقول: «لكن هذا الطفل حبَش» فيسمى الطفل «حبَش» (أسود).

وأسماء الحيوانات شائعة الاستعمال لا سيما فى العصور القديمة؛ فهناك 'راحيل' (عنزة)، 'دبورة' (نحلة)، 'يونا' (حمامة)، 'أيّاه' (نِسر)، 'شيفوفان' (أفعَى)، 'كالِب' (كلب)، 'نَحَش' (حنش)، 'عِجلاه' (عِجلة)، 'أكبُر' (فأر)، وغير ذلك. ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذه التسميات كانت فى الأصل أسماء عشائر وأنها شواهد على الطوطمية البدائية. إلا أن هذه أسماء أفراد لا عشائر وترجع إلى حقبة لم يتم العثور فيها على أى أثر للطوطمية. كما عرَف العرب القدامى أسماء مشابهة ولاتزال موجودة بين البدو المحدثين. وبعضها وصفى أو يعبر عن أمنية؛ فالبنت التى تدعى 'دبورة' ستكون مشغولة كالنحلة، والصبى الذى يسمى 'كالِب' أو 'شيفوفان' أو 'أيّاه' سيكون قويًا أو مخيفًا لأعدائه كالكلب أو الأفعى أو النسر. وقد يسمى الوليد باسم أول حيوان يُرى عند ولادته؛ وهى عادة لاتزال شائعة عند البدو المحدثين.

والأسماء المستقاة من النباتات أكثر ندرة: 'إيلون' (شجرة البلوط)، 'زَيتَن' (زيتون)، 'كوس' (شَوك)، 'تامار' (نخلة). وتُفسر هذه الأسماء كما تفسر أسماء الحيوانات.

وأهم فئات الأسماء تلك التى تشتمل على اسم أو لقب إلهى. فيركب بعضها مع «بَعَل». و«بَعَل» ربما كان صفة ليهوه فى وقت من الأوقات؛ فاللفظ معناه «السيد»، ولكنه غالبًا اسم إله الكنعانيين. ونسبة وجود هذه الأسماء مرتفعة بصفة خاصة فى شقاف السامرة التى يرجع تاريخها إلى حقبة كانت ديانة المملكة الشمالية أفسدتها النزعات التوفيقية. وتختفى عقب حقبة المملكة. وتحت تأثير عقيدة يهوه تبدل

بعض هذه الأسماء فى النصوص حيث تبدل «بعل» إلى «إيـل» أو «يَهـوه»؛ وربمـا تـم تنقيحها بغرض تسهيل قراءتها على النـاس، فتحـول «إيـشبَعَل» إلى «إيـشبوشِت»، و «يِروبَّعَل» إلى «يِروبَّوشِت»، و «مِريبَّعَل» إلى «مِريبَّوشِت».

والأسماء الأكثر شيوعًا من هذه تلك المشتقة من اسم إلٰه إسرائيـل القـوى الذى يُرمز إليه باسمَى «إيل» أو «يَهوه» (بصيغ مختصرة) أو بـصفة أو لقـب مـا. وتتكـون الأسماء من هذا اللفظ الإلهى وفعل (أو أحيانًا اسم أو صفة). وهى تعبر عن فكـرة دينية كقوة الإله أو رحمته أو العون المنتظر منه أو إحساس القرابة معـه. ولا شـك أن التداول اليومى لهذه الأسماء ساعد على إضعاف مغزاهـا ولكـن زاد شـيوعها فى عصور الصحوة الدينية، ويعكس بعضها الوضع الدينى لعصر من العـصور كعـصر السبى مثلاً أو عصر العودة. وهذه الحقائق تثبت أن معناها الحقيقى لم يُنس.

وقد تختصر الأسماء التى تتضمن أسماء إلهية حيـث يـصبح العنـصر الإلـهى فى الاسم مفهومًا ضمنًا («أسماء التدليل»): فيقال مـثلاً «ناتـان» (أعطَـى) بـدلاً مـن «ناتَنياهو» (يَهوه أعطَى)؛ و «متّان» (عطية) بدلاً من «متّانياهو» (عطيَّة يَهوه).

وفى أواخر العصور التوراتية ظهرت عادة التسمية باسم الأب مسبوقًا بسابقة ما، فكان الطفل يسمى على اسم جده (وأحيانًا أبيه) و جد جده أو عمه. وهناك شـواهد على هذه الفئة من الأسماء وجدت أولاً فى فيَلة ثم فى يهوذا فى القـرن الثالـث قبـل الميلاد، ويبدو أنها شاعت فى عصر الميلاد (انظر لوقا ١: ٩٥).

وللإسرائيليين أو اليهود أسماء أجنبية أحيانًا لا فى المستعمرات خارج فلسطين وحسب، بل فى فلسطين نفسها. فتظهر الأسماء الآرامية عقـب الـسبى وتنتـشر فى حقبة العهد الجديد: «مارتا»، «تابيتا»، «باتولوى» وغيرها.

وفى العصر اليونانى الرومى ربما كان للشخص اسم يونانى أو رومى بالإضافة إلى اسمه اليهودى، مثال ذلك «سالومى ألِكسندرا»، «يوحنا ماركوس». وكان الاسم يُترجم أحيانًا إلى اليونانية («متّانياهو» يتحول إلى «ثيودوتوس») أو يتم إضفاء شكل يونانى على الاسم السامى («جيسَس» أو «ماريا»).

وكان بوسع المرء أن يغير اسمه حين يكبر. ويعزو الكتاب المقدس بعض حالات تغيير الأسماء إلى تدخل إلهى. فتغير اسم يعقوب ليصبح إسرائيل لمصارعته الرب (التكوين ٣٢: ٢٩؛ وانظر ٣٥: ١٠). وتغير اسما «أبرام» و «سراى» إلى «إبراهيم» و «سارة» (التكوين ١٧: ٥، ١٥)؛ وهما ليسا إلا صورتين دارجتين للاسمين نفسيهما. ولكن حين نتذكر مغزى الأسماء الذى سبقت مناقشته نجد أن تغيير الاسم يستتبع تغييرًا فى قدَر صاحبه (انظر التكوين ١٧: ٦، ١٦). وأشرنا أيضًا إلى أن تسمية شخص تعنى تأكيد سلطة المسمِّى على المسمَّى، ما يفسر عملية تغيير الاسم التى يفرضها صاحب السيادة. فيسمى الفرعون يوسف «صَفْنات فَعنيَّح» (التكوين ٤١: ٤٥). وقام كبير الطواشية بتغيير أسماء كل من «دانيال» و «حننيا» و «ميشائيل» و «عزريا» إلى «بلطشاصر» و «شدرخ» و «ميشخ» و «عبد نغو» (دانيال ١: ٦-٧). وعندما نصب الفرعون إلياقيم ملكًا على يهوذا جعله يتخذ اسم «يهوياقيم» (الملوك الثانى ٢٣: ٤٣)، كما غير نبوخذنصر اسم متَّنيا الذى نصبه على العرش إلى «صِدْقِيَّا» (الملوك الثانى ٢٤: ١٧). وهذه الأمثلة الأخيرة تثير مشكلة التتويج عند بنى إسرائيل وهو موضوع سنتناوله ضمن مناقشة الملوك.

٤. الختان

الختان إزالة القُلفة. وكانت طقوس الختان تتم فى اليوم الثامن بعد ميلاد الطفل

حسب ما ورد بسفر اللاويين (١٢: ٣) والرواية الكهنوتية للعهد مع إبراهيم (التكوين ١٧: ١٢). وورد بالرواية نفسها أن إسحاق خُتن فى اليوم الثامن بعد مولده (التكوين ٢١: ٤). وكان التختين يتم بسكاكين من صوان (الخروج ٤: ٢٥؛ يشوع ٥: ٢-٣) ما يدل على قِدم العادة؛ وبدأ فيما بعد استعمال أدوات معدنية.

وكانت عملية التختين يقوم بها الأب (التكوين ٢١: ٤) وفى حالة استثنائية بيد الأم (الخروج ٤: ٢٥) أو بيد طبيب أو متخصص فى عصور لاحقة (المكابيين الأول ١: ٦١). ولم تكن هناك قاعدة تحدد المكان الذى يتم فيه الختان ولكنه لم يتم قط فى معبد أو بيد كاهن. وفى حالة البالغين لم يكن الجرح يَشفَى إلا بعد عدة أيام من الراحة (التكوين ٣٤: ٢٥؛ يشوع ٥: ٨).

وأُمر بنو إسرائيل بختان أولادهم وبختان عبيدهم أيضًا سواء أكانوا من بينهم أو من الأغراب (التكوين ١٧: ١٢-١٣). ولا يشارك فى الفصح من الأغراب إلا المختتنون سواء أكانوا عبيدًا أو مقيمين (الخروج ١٢: ٤٣، ٤٩). وبدأ الختان حسب الرواية التوراتية فى عشيرة إبراهيم بعد دخولهم كنعان؛ فأمرهم الرب بها لتكون علامة العهد الذى عقد مع إبراهيم (التكوين ١٧: ٩-١٤، ٢٣-٢٧). واستمر الآباء فى اتباع هذه العادة (التكوين ٣٤: ١٣-٢٤)، وينبئنا يشوع (٥: ٤-٥) بأنها ظلت متبعة طوال فترة الإقامة بمصر. ومع ذلك لم يختن موسى حسب رواية الخروج (٤: ٢٤-٢٦). فنسيت العادة فى الصحراء ولكنها عادت بعد دخول أرض المعاد (يشوع ٥: ٤-٩).

ومن الصعب أن نحدد مدى الالتزام بممارسة هذه العادة فى الشرق القديم، فالشواهد المتاحة غير مؤكدة ومتضاربة. ففى مصر تشهد النقوش الجدارية بوجودها

منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، كما تذكرها النصوص ويتحدث عنها هيرودوت، ومع ذلك فبعض المومياوات غير مختتنة. ويبدو أنها كانت إجبارية بالنسبة للكهنة. ومع ذلك نجد يشوع (٥: ٩) يصف الختان بأنه «عار مصر». ومن ناحية أخرى يذكر إرمياء (٩: ٢٤-٢٥) المصريين ومعهم يهوذا وأدوم وبنى عمنون وموآب والعرب بأنهم مختنين فى أجسادهم لا فى قلوبهم. ويذكر حزقيال (٢٣: ٢١-٣٠) فرعون وجيشه مع غير المختتنين ومعهم الأشوريون والعيلاميون وحشود ماشك وتوبال والأدوميون وكل أمراء الشمال وكل الصيدونيين. ويقول فلافيوس جوزيفوس إن الأدوميين أجبروا من قبل يوحنا هركانوس على قبول الختان. ولكن إذا قبلنا رواية هيرودوت فكل فينيقي فلسطين وشوامها كانوا مختتنين. ويؤكد أرستوفانيس على الشيء نفسه بالنسبة للفينيقيين. وكان العرب القدامى برواية شعراء الجاهلية يختنون، وهناك رواية بأن الرومان حاولوا حظر هذه العادة فى الجزيرة العربية.

ومن بين الشعوب التى كان لبنى إسرائيل اتصال مباشر بهم فى فلسطين كان الفلسطينيون «غُلف» (غير مختتنين، صموئيل الأول ١٨: ٢٥؛ وانظر القضاة ١٤: ٣؛ صموئيل الأول ١٧: ٢٦، ٣٦) ومصطلح «غُلف» (غُلف) يكفى أحيانًا لوصفهم (القضاة ١٥: ١٨؛ صموئيل الأول ١٤: ٦؛ ٣١: ٤) وهو ما يميزهم عن الكنعانيين الذين لم يوصفوا بذلك قط وبالتالى فلابد أنهم كانوا يختتنون. وهناك بالطبع حكاية أهل شكيم الذين أجبروا على تختين أنفسهم حتى يتزوجوا بفتيات من بنى إسرائيل (التكوين ٣٤: ١٣-٢٤)، إلا أن أهل شكيم كانوا «حوّيين» («حوريين» فى النص اليونانى)؛ ما يشير ضمنًا إلى أنهم كانوا يشكلون جماعة غير سامية وسط السكان.

يبدو إذن أن بنى إسرائيل لم يتميزوا بالختان عن السكان الساميين الذين حلوا محلهم أو اختلطوا معهم فى فلسطين. بل العكس؛ إذ يبدو أنهم أخذوا عنهم هذه العادة حين استقروا فى كنعان (انظر التكوين ١٧: ٩-١٤، ٢٣-٢٧؛ يشوع ٥: ٢-٩)، إلا أنها اتخذت عندهم طابعًا دينيًا خاصًا.

ويبدو أن الختان كان فى الأصل طقسًا يتم قبل الزواج؛ وبالتالى كان احتفاءً بانضمام رجل للحياة العامة للعشيرة، وهو ما يصدق على العديد من القبائل الأفريقية التى تمارس هذه العادة حتى الآن، وربما كانت تصدق على مصر القديمة حيث كانت تمارس عند سن البلوغ. ولا بد أن هذه العادة كان لها فى الأصل الغرض نفسه الذى كان لها عند بنى إسرائيل؛ فقصة أهل شكيم تربطها بالزواج ربطًا صريحًا (التكوين ٣٤)؛ ويبدو أن القصة الغامضة التى وردت بسفر الخروج (٤: ٢٤-٢٦) تشير إلى الزواج أيضًا، فالظاهر بتختين موسى يجعل منه «عريس دم». وقد نضيف أن الألفاظ العبرية التى تعنى «عريس» و «زوج الابنة» و «حمو» كلها مشتقة من جذر واحد هو «خَتَن» وهو جذر عربى.

وتؤكد الاستعمالات المجازية للفظ هذا التفسير؛ فـ «القلب الأغلَف» (إرمياء ٩: ٢٥) قلب لا يعى (مقارنة بالتثنية ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ وإرمياء ٤: ٤). و «الأذن الغلفاء» أُذن لا تصغى (إرمياء ٦: ١٠)؛ و «الشفتان الغلفاوتان» شفتان لا تنطقان (الخروج ٦: ١٢، ٣٠). إذن فالختان كان ما يجعل الرجل أهلاً لحياة جنسية سوية؛ فهو مؤهِل للزواج.

ويبدو أن هذا المغزى نُسى عندما بدأت ممارسة هذه العادة بعد مولد الطفل مباشرةً. فأضفي الدين على هذا الطقس مغزى أسمى. فهو علامة الانضمام لحياة

الجماعة، جماعة بنى إسرائيل (انظر التكوين ٣٤: ١٤-١٦؛ الخروج ١٢: ٤٧-٤٨). لذا فإنه فُرض كفريضة وكعلامة للعهد الذى عقد الرب مع إبراهيم وذريته (التكوين ١٧: ٩-١٤: من التراث الكهنوتى).

على أى اكتسب الختان مغزاه الدينى بصورة تدريجية. فلا تشتمل تشريعات التوراة إلا على إشارات عابرة إليه فيما يتصل بالفصح (الخروج ١٢: ٤٤، ٤٨) وبتطهر النساء بعد النفاث (اللاويين ١٢: ٣) ومجازًا كأبكار ثمار الأشجار (اللاويين ١٩: ٢٣). ولم يغدُ الختان السمة المميزة للرجل كى ينضم إلى بنى إسرائيل ويهوه إلا إبان السبى. وهو أمر لا يصعب تفسيره إذ عاش المسبيون بين شعوب لا تعرنهم، بينما كانت العادة بدأت تختفى عند الشعوب المحيطة بفلسطين. وهو ما يعلل بعض الإشارات القديمة؛ فيدرج حزقيال الصيدونيين ضمن الغُلف؛ وكذلك كان بنو عمون حسب ما ورد بسفر يهوديت (١٤: ١٠)؛ ويروى جوزيفوس أن يوحنا هركانوس أجبر الأدوميين على تختين أنفسهم. ويضيف الكاتب نفسه أن اليهود فى عصره - القرن الأول بعد الميلاد - كانوا الجماعة الوحيدة التى تمارس الختان فى فلسطين.

إذن كان مغزى الختان يزداد تأكيدًا ورسوخًا باعتباره علامة العهد مع الرب. وأُرغم الفريسيون على قبوله (انظر الشقاقات الأولى بين اليهود والمسيحيين، أعمال الرسل ١٥: ٥ وما بعدها؛ ١٦: ٣؛ غلاطية ٢: ٣). والإشارات الأولى إلى الوثنيين وتختينهم بعد اعتناقهم لليهودية نجدها فى يهوديت (١٤: ١٠) وإستير (٨: ١٧ الترجمة اليونانية) وهما وثيقتان متأخرتان. وكانت لفريضة الختان أولوية على تشريع السبت فى عصر العهد الجديد (يوحنا ٧: ٢٢، ٢٣).

وأثارت هـذه العـادة احتقـار الـوثنيين وكان عليهـا أن تقـاوم غـزو الأعـراف الإغريقية التى لم تكن تقبل به. فحظـر أنطيـوكس الـشهير ممارستها فى فلـسطين وفرض عقوبة قاسية على من عصوا أحكامـه (المكابيـين الأول ١: ٦٠-٦١؛ المكابيـين الثانى ٦: ١٠). وكان اليهود ممن اتبعوا العادات الهيلينيـة يخفـون علامـات ختـانهم (المكابيين الأول ١: ١٥؛ وانظر كورنثوس ٧: ١٨).

٥. التعليم

كان الطفل فى سنوات عمره الأولى يُترك فى رعاية أمه أو مرضعته حتى بعـد فطامـه (صموئيل الثـانى ٤: ٤) وبـدء تعلمـه المـشى (هوشـع ١١: ٣). وكان الطفـل فى بـنى إسرائيل يقضى معظم وقته فى اللعب فى الطرقات والأسواق مع أقرانه مـن صـبيان وبنات (إرمياء ٦: ١١؛ ٩: ٢٠؛ زكريا ٨: ٥؛ متى ١١: ١٦) فكانـوا يغنـون ويرقـصون أو يلعبون بلعبهم الطينيـة الـتى تـم الكـشف عنهـا فى الحفـائر؛ ويبـدو أن البنـات الصغيرات كن يلعبن دائمًا بالدمى.

وكانت الأم هى التى تعطى الأطفال أول مبادئ التعليم لا سيما مبادئ تنـشئتهم الأخلاقية (الأمثال ١: ٨؛ ٦: ٢٠). وقد تستمر فى إرشادهم حتى بعد بلـوغهم (انظـر الأمثال ٣١: ١)، ولكن حين كان الصبية يدخلون مرحلـة الرجولـة كان يُعهـد بهـم لآبائهم. وكان من أقدس واجبات الأب أن يعلم ابنه أسس الديـن (الخـروج ١٠: ٢؛ ١٢: ٢٦؛ ١٣: ٨؛ التثنية ٤: ٩؛ ٦: ٧، ٢٠ وما بعدها؛ ٣٢: ٧، ٤٦) وأن يؤدبه تأديبًا عامًـا (الأمثـال ١: ٨؛ ٦: ٢٠، سـيراخ ٣٠: ١-١٣). وكان للـسوط والعـصا دور فى عمليـة التأديب (الأمثال ١٣: ٢٤؛ ٢٢: ١٥؛ ٢٩: ١٥، ١٧؛ وانظر التثنية ٨: ٥؛ صـموئيل الثـانى ٧: ١٤؛ الأمثال ٣: ١٢؛ سيراخ ٣٠: ١).

شاعت الكتابة فى حقبة مبكرة. فإضافة إلى الكتَبة المحترفين كمن كان يستعان بهم فى البلاط فى شؤون الإدارة (صموئيل الثانى ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥؛ الملـوك الأول ٤: ٣) أو بـاروخ (إرميـاء ٣٦: ٤) كان أعـضاء الطبقـة الحاكمـة يعرفـون الكتابـة كمـا يستشف من قصص إيزابل (الملـوك الأول ٢١: ٨) وأشـعياء (أشـعياء ٨: ١). إلا أن هؤلاء لم يكونوا الوحيدين؛ فهذا شاب من أهل سكّوت يعطى جـدعون أسـماء كل رؤساء عشيرته كتابةً (القضاة ٨: ١٤)، وكانت الفريضة الواردة بسفر التثنيـة (٦: ٩؛ ١١: ٢٠) تفترض فى كل رأس عائلة أن يعرف الكتابة.

وكان التعليم يتم فى معظمه شفاهةً. فكان المعلم يحكى حكاية ويقدم تفـسيره لهـا ويطرح أسئلة؛ وكان التلميذ يردد الحكايـة ثـم يجيـب على التـساؤلات أو يطرحهـا (الخروج ١٣: ٨؛ التثنية ٦: ٧، ٢٠ وما بعدها؛ الأمثال ٧: ٣-٤). واستمر هـذا النهـج التعليمى فى عصر الأحبار.

وكان مضمون التعليم شديد العمومية. فكان الأب يتولى تلقـين ابنـه المواريـث القومية (وهى مواريث دينية أيضًا) والأحكام التى أنزلها الرب على أسلافه (الخروج ١٠: ٢ والنصوص الأخرى التى أشرنا إليها منذ قليـل). كمـا كان الأطفـال يلقنـون نصوصًا أدبية كرثاء داود لشاول ويوناثان (صموئيل الثانى ١: ١٨) الذى كان لا يـزال يُتلى فى عصر المكابيين (المكابيين الأول ٩: ٢٠-٢١).

وكان الأب يعلم ابنه حرفته؛ إذ كانت الحرَف متوارثة فى العادة، وكانت تنتقل من الآباء إلى الأبناء فى ورشة الأسرة. وكان الحاخامات يرددون أن «مـن لا يعلّـم ابنـه حرفة مفيدة فإنه يربيه ليغدو لصًا».

هذا الدور التعليمى المسند للأب يعلل سبب تسمية الكاهن الذى كانت مهمته التعليم بالأب (القضاة ١٧: ١٠؛ ١٨: ١٩). كما أنه يفسر كيف كان يوسف الذى تولى منصب مستشار الفرعون بمثابة «أب» له (التكوين ٤٥: ٨) وكيف كان هامان وزير أحشويروش يسمى «الأب الثانى» (إستير ٣: ١٣؛ ٨: ١٢). كما كانت العلاقة بين المعلم والتلميذ بكلمتى «أب» وابن» (الملوك الثانى ٢: ١٢ مقارنة بالملوك الثانى ٢: ٣؛ وانظر تكرار عبارات «ابنى» و «أبنائى» و «اسمع يا بنى» فى سفر المزامير).

وكانت للصبى فى بنى إسرائيل فرص وفيرة للتعلم إلى جانب ما يتلقى فى البيت من تلقين. ففى القوافل وعند آبار الماء كان يسمع الرجال يتغنون «بعدل يهوه» (القضاة ٥: ١٠-١١). وعند بوابات القرية كان يصغى لمناقشات الشيوخ وحيثيات الدعاوى القضائية وتنظيم التعاملات التجارية. وكان الطفل يصحب أباه إلى المعابد (صموئيل الأول ١: ٤، ٢١) أو إلى الهيكل بأورشليم (انظر لوقا ٢: ٤١ وما بعدها) حيث يسمع الترنم بالمزامير وسرد الحكايات التاريخية المرتبطة بكل عيد كبير. وكما كان الحال فى العصور الوسطى كانت الطقوس الدينية وسيلة قوية للتلقين الدينى.

وكانت تسند لبعض الرجال مهام خاصة لتعليم الشعب؛ وكانت هذه المهام جزءًا من مهمتهم بالتنبؤ بالمستقبل. وكان الوحى النبوى يجعل لتعاليمهم سلطة كلمة الرب. ومن المؤكد أن الأنبياء كانوا معلمى الشعب دينيًا وأخلاقيًا فى ظل الملَكية؛ وقد نضيف أنهم كانوا أفضل المعلمين ولو أن الشعب لم يكن يلتفت إلى تعاليمهم دائمًا. وإلى جانبهم كان «الحكماء» يعلمون الناس كيف يعيشون حياة طيبة؛ وزاد تأثيرهم بعد السبى حيث ازداد التطابق بين لفظى حكماء وكتَبة، وارتبط التعليم الأخلاقى بدراسة الشريعة. وكانت تعاليمهم يتم تناقلها فى مجالس الشيوخ (سيراخ

٦: ٣٤) وفى الأحاديث التى تدور فى ولائم الأعياد (سيراخ ٩: ١٦) وفى الهواء الطلق وعند بوابات المدن وفى الطرقات والأسواق (الأمثال ١: ٢٠ وما بعدها؛ ٨: ٢ وما بعدها). وكانوا يلقون تعاليمهم فى قصائد قصيرة حفظها التراث الشفاهى ثم فى دواوين مكتوبة فيما بعد (الأمثال ١٠: ١؛ ٢٢: ١٧؛ ٢٥: ١).

وإلى جانب هذه التعاليم التى كانت تُلقى كلما سنحت الظروف والتى كان لكل فرد أن يفيد بها كان الأنبياء وأهل الحكمة يجمعون التلاميذ حولهم ويعلمونهم بصورة أكثر استمرارية (الأمثال ٨: ٣٢؛ أشعياء ٨: ١٦؛ ٥٠: ٤). وربما كانت هناك مدارس للكتَبة فى فترة مبكرة فى العاصمتين يتم فيها تدريب الموظفين؛ إذ كانت هناك مدارس من هذا النوع فى مصر وفى بين النهرين وعند الحثيين. ولكن ليس ثم دليل على وجود نسق منتظم للمدارس إلا فى حقبة متأخرة. فترد كلمة «مدرسة» (بِيت مِدراش) لأول مرة فى النص العبرى لسفر يشوع بن سيراخ (٥١: ٢٣). وفى رواية يهودية أصدر الحبر الأعظم يشوع بن جِملة مرسومًا فى سنة ٦٣م بأن تكون فى كل بلدة وقرية مدرسة يتعلم بها الأطفال من سن السادسة أو السابعة. وهذه رواية يدحضها بعض الباحثين ممن يرجعون نشأة التعليم العام إلى عهد يوحنا هركانوس أى فى حوالى سنة ١٠٣ ق. م.

لم يكن أى مما ذكرنا فى الفقرات السابقة عن التعليم يتعلق إلا بالبنين. أما البنات فكن يبقين تحت إشراف أمهاتهن اللائى كن يعلمنهن ما يحتجن إلى تعلمه لأداء واجباتهن كزوجات وربات بيوت.

٦. التبنى

التبنى عمل يتخذ به المرء شخصًا لا يمت له بقرابة ابنًا أو ابنة له مع الإقرار له بكل

ما للابن الحقيقى من حقوق وواجبات قانونية. وكان التبنى معروفًا فى بين النهـرين منذ عهود بعيدة. وكان الهدف منه تأمين ما للأبناء من فوائـد لـزوجين لا ينجبـان كالرعاية والعون فى الشيخوخة. وفى أواسط الألفية الثانية قبل المـيلاد كان يـستعان بعقود تبنٍّ وهمية لتغطية كافة أنواع التعاملات الاقتصادية فى نوزو بمنطقة كركوك.

ولا يشتمل العهد القديم على أية معلومات عن التبنى. ولا تورد كتـب التـاريخ أية أمثلة على التبنى بمعناه الدقيق؛ أى الإقرار لطفل وُلد خارج دائرة الأسرة بحقوق طفل وُلد لها. من ثم فإن حالات كحالة موسى الذى عاملته ابنة الفرعون كابن لهـا (الخروج ٢: ١٠) أو حالة جنوبث الذى نشأ مع أبناء الفرعون (الملـوك الأول ١١: ٢٠) أو حالة إستير التى أواها موردخاى حين لم يكن لها أب أو أم (إسـتير ٢: ٧، ١٥) لا تعتبر تبنيًا حقيقيًا. كما أن هذه الحالات الثلاث كلها وقعـت فى أرض غريبـة. أمـا قصة إبراهيم حين عقد النية على ترك متاعه لخادمه لأنه لم يكن له أبناء (التكوين ١٥: ٣) فتفسر بأنها تبنٍّ لعبد وِفق عادة سجلتها نصوص نـوزو؛ وهـذا التفـسير إن صح فإنه يكشف سطوة عادة انتشرت فى بين النهرين فى عـصر الآبـاء، ولكنهـا لا تثبت أن العادة تأصلت عند بنى إسرائيل، والكتاب المقدس نفـسه لا يقـدم هـذا العمل باعتباره تبنيًا.

وهناك أمثلة أخرى أوضح. فراحيل تهب يعقوب جاريتها بِلهة حتى تحمـل منـه بلهة طفلاً على ركبتيها، فيكون لراحيل طفلاً عن طريق بلهة؛ وتقوم راحيل فعـلاً بتسمية طفلى بلهة باعتبارهما طفليها (التكوين ٣٠: ٣-٨). ويعقـوب يعتـبر ولدى يوسف أفرايم ومنسَّى ولديه (التكوين ٤٨: ٥) ويضعهما «بَيْنَ رُكْبَتَيْـهِ» (التكـوين ٤٨: ١٢). ويـروى أيـضًا أن أبنـاء مـاكير بـن منـسَّى «وُلِدُوا عَلَى رُكْبَـتَي يُوسُـفَ»

(التكوين ٥٠: ٢٣). وتضم نَعمِي وليد راعوث إلى صدرها وتقول: «وُلِدَ ابْنٌ لِنُعْمِي» (راعوث ٤: ١٦-١٧). ولا نجد مناصًا من أن نعتبر كل هذه الحالات طقسًا واحدًا يمثل التبنى؛ فالطفل يوضع على رِكبتى من يتبناه أو بينهما. إلا أن هذه الحالات ليست تبنيًا بالمعنى الدقيق، فكلها تقع فى إطار الأسرة وفى النسب المباشر. فالطفل «تتبناه» زوجة أبيه (انظر التكوين ١٦: ٢؛ ٣٠: ١-١٣ دون أى ذكر للطقس نفسه) أو جده أو جدته. وبالتالى فالنتائج القانونية المترتبة على مثل هذا التبنى ليست بعيدة المدى (انظر الفصل الخامس).

وقد نرى انعكاسًا لعادات التبنى فى الفقرات التى يتم التعبير فيها عن الصلة بين يهوه وإسرائيل كصلة بين أب وابنه (الخروج ٤: ٢٢؛ التثنية ٣٢: ٦؛ أشعياء ٦٣: ١٦؛ ٦٤: ٧؛ إرمياء ٣: ١٩؛ ٣١: ٩؛ هوشع ١١: ١) إلا أن هذا لا يزيد عن مجرد مجاز تخفت فيه فكرة الأبوة الإلهية أمام فكرة الرب بوصفه السيد والخالق، ولا تبرز إلا فى العهد الجديد. والأهم من ذلك نبوءة ناثان عن الملك الذى يولد من نسل داود: «أَنَا أَكُونُ لَهُ أَباً وَهُوَ يَكُونُ لِي ابْناً» (صموئيل الثانى ٧: ١٤ مع سائر الفقرات التى تقوم عليها: أخبار الأيام الأول ١٧: ١٣؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦؛ المزامير ٨٩: ٢٧). وليس هناك إلا نص صريح واحد بسفر المزامير (٢: ٧): «أَنْتَ ابْنِي. أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ»، وهى صيغة تبنٍّ دون شك. نخلص من ذلك إلى أن فكرة التبنى بمعناها الشرعى كانت معروفة فى عصور العهد القديم، ولكن لم يكن لها تأثير كبير على الحياة اليومية.

الفصل الخامس

الخلافة والميراث

لم تعرف إسرائيل القديمة الوصية المكتوبة. ولكن كان الأب قبل مماته «أَوْصَى لِبَيْتِهِ» (صموئيل الثانى ١٧: ٢٣؛ الملوك الثانى ٢٠: ١؛ أشعياء ٣٨: ١)، أى أعطى وصايا شفهية بتوزيع ممتلكاته (انظر التثنية ٢١: ١٦؛ سيراخ ١٤: ١٣؛ ٣٣: ٢٤). ومع ذلك كان عليه أن يلتزم بالشرع والعرف. وليس هناك إلا نصان تشريعيان يشيران إلى الميراث (التثنية ٢١: ١٥-١٧ والعدد ٢٧: ١-١١ مع ربطهما بالعدد ٣٨: ٦-٩)، ويتعلق كلاهما بحالتين محددتين ولا بد من تدعيمهما بمعلومات إضافية من الروايات التوراتية، وهى روايات لا يسهل تفسيرها دائمًا.

القاعدة الأساسية أن الميراث من حق البنين وحدهم. ومن بين البنين كان للبكر وضع مميز (انظر الفصل السابق) فكان له نصيب اثنين من متاع أبيه (التثنية ٢١: ١٧؛ انظر الملوك الثانى ٢: ٩ مجازًا). وهذه المادة نفسها نجدها فى التشريع الأشورى فى نوزو وفى مارى. ويضمن التشريع حق البكر بمنع الأب من إيثار ابنه من الزوجة التى يؤثرها على حساب ابنه البكر (التثنية ٢١: ١٥-١٧ ويعد هذا التشريع إدانة بأثر رجعى لإبراهيم لإقصائه إسماعيل [التكوين ٢١: ١٠ وما بعدها] ولداود لإيثاره سليمان على أدونيا [الملوك الأول ١: ١٧، وانظر ٢: ١٥]). وربما كانت المنقولات وحدها التى كانت تقتسم؛ أما البيت وممتلكات الأجداد فكانت تأول إلى الابن

البكر أو على الأقل لم تكن تقتسم، ما من شأنه الحفاظ على ممتلكات الأسرة دون مساس، وما قد يفسر نص التثنية (٢٥: ٥) المتعلق بالإخوة الذين «يسكنون معًا».

وفى أقدم عصور بنى إسرائيل وكقاعدة عامة فى تشريعات بين النهرين، لم يكن لابن الجارية الذى كان عبدًا أى نصيب فى الإرث ما لم يكن أبوه ساواه ببنيه من زوجات حرائر بتبنيه قانونًا. فلم تشأ سارة لإسماعيل ابن السرية أن يشارك ولدها إسحاق الميراث (التكوين ٢١: ١٠) وأعطى إبراهيمُ إسحاقَ كل ما يملك واكتفى بتقديم عطايا لأبناء سراريه (التكوين ٢٥: ٥-٦). إلا أن سارة ادعت نسيان وعدها باعتبار أبناء هاجر أبناءها (التكوين ١٦: ٢) وبالتالى كان لإسماعيل الحق فى الإرث، وحزن إبراهيم لاستبعاده (التكوين ٢١: ١١). وأبناء السريتين بِلهة وزِلفة تساووا بأبناء راحيل وليئة (التكوين ٤٩: ١-٢٨) واستحقوا أنصبة مساوية لأنصبتهم فى أرض كنعان التى كانت إرث يعقوب. لكن السبب فى ذلك أن راحيل وليئة تبنتاهم (التكوين ٣٠: ٣-١٣). ويبدو أن الالتزام بهذا العرف خفتَ فيما بعد. ويستشهد البعض على ذلك بحالة يفتاح الذى استبعده إخوته غير الأشقاء من إرث أبيه (القضاة ١١: ٢) إلا أن يفتاح كان ابن سفاح ولد لأم بغى لا سرية (القضاة ١١: ١).

ولم يكن للبنات حق فى الإرث إلا إذا لم يكن للأب ورثة من الذكور. وهو عرف استقر بعد سابقة بنات صلفحاد (العدد ٢٧: ١-٨) ولكن بشرط أن يتزوجن من إحدى عشائر قبيلة أبيهن، فيحلن دون انتقال أملاك الأسرة إلى قبيلة أخرى (العدد ٣٦: ١-٩). وبمقتضى هذا التشريع تزوجت بنات إليعازر بأبناء أعمامهن

الفصل الخامس

الخلافة والميراث

لم تعرف إسرائيل القديمة الوصية المكتوبة. ولكن كان الأب قبل مماته «أَوْصَى لِبَيْتِهِ» (صموئيل الثانى ١٧: ٢٣؛ الملوك الثانى ٢٠: ١؛ أشعياء ٣٨: ١)، أى أعطى وصايا شفهية بتوزيع ممتلكاته (انظر التثنية ٢١: ١٦؛ سيراخ ١٤: ١٣؛ ٣٣: ٢٤). ومع ذلك كان عليه أن يلتزم بالشرع والعرف. وليس هناك إلا نصان تشريعيان يشيران إلى الميراث (التثنية ٢١: ١٥-١٧ والعدد ٢٧: ١-١١ مع ربطهما بالعدد ٣٨: ٦-٩)، ويتعلق كلاهما بحالتين محددتين ولابد من تدعيمهما بمعلومات إضافية من الروايات التوراتية، وهى روايات لا يسهل تفسيرها دائمًا.

القاعدة الأساسية أن الميراث من حق البنين وحدهم. ومن بين البنين كان للبكر وضع مميز (انظر الفصل السابق) فكان له نصيب اثنين من متاع أبيه (التثنية ٢١: ١٧؛ انظر الملوك الثانى ٢: ٩ مجازًا). وهذه المادة نفسها نجدها فى التشريع الأشورى فى نوزو وفى مارى. ويضمن التشريع حق البكر بمنع الأب من إيثار ابنه من الزوجة التى يؤثرها على حساب ابنه البكر (التثنية ٢١: ١٥-١٧ ويعد هذا التشريع إدانة بأثر رجعى لإبراهيم لإقصائه إسماعيل [التكوين ٢١: ١٠ وما بعدها] ولداود لإيثاره سليمان على أدونيا [الملوك الأول ١: ١٧، وانظر ٢: ١٥]). وربما كانت المنقولات وحدها التى كانت تقتسم؛ أما البيت وممتلكات الأجداد فكانت تأول إلى الابن

البكر أو على الأقل لم تكن تقتسم، ما من شأنه الحفاظ على ممتلكات الأسرة دون مساس، وما قد يفسر نص التثنية (٢٥: ٥) المتعلق بالإخوة الذين «يسكنون معًا».

وفى أقدم عصور بنى إسرائيل وكقاعدة عامة فى تشريعات بين النهرين، لم يكن لابن الجارية الذى كان عبدًا أى نصيب فى الإرث ما لم يكن أبوه ساواه ببنيه من زوجات حرائر بتبنيه قانونًا. فلم تشأ سارة لإسماعيل ابن السرية أن يشارك ولدها إسحاق الميراث (التكوين ٢١: ١٠) وأعطى إبراهيمُ إسحاقَ كل ما يملك واكتفى بتقديم عطايا لأبناء سراريه (التكوين ٢٥: ٥-٦). إلا أن سارة ادعت نسيان وعدها باعتبار أبناء هاجر أبناءها (التكوين ١٦: ٢) وبالتالى كان لإسماعيل الحق فى الإرث، وحزن إبراهيم لاستبعاده (التكوين ٢١: ١١). وأبناء السريتين بِلهة وزِلفة تساووا بأبناء راحيل وليئة (التكوين ٤٩: ١-٢٨) واستحقوا أنصبة مساوية لأنصبتهم فى أرض كنعان التى كانت إرث يعقوب. لكن السبب فى ذلك أن راحيل وليئة تبنتاهم (التكوين ٣٠: ٣-١٣). ويبدو أن الالتزام بهذا العرف خفتَ فيما بعد. ويستشهد البعض على ذلك بحالة يفتاح الذى استبعده إخوته غير الأشقاء من إرث أبيه (القضاة ١١: ٢) إلا أن يفتاح كان ابن سفاح ولد لأم بغى لا سرية (القضاة ١١: ١).

ولم يكن للبنات حق فى الإرث إلا إذا لم يكن للأب ورثة من الذكور. وهو عرف استقر بعد سابقة بنات صلفحاد (العدد ٢٧: ١-٨) ولكن بشرط أن يتزوجن من إحدى عشائر قبيلة أبيهن، فيحلن دون انتقال أملاك الأسرة إلى قبيلة أخرى (العدد ٣٦: ١-٩). وبمقتضى هذا التشريع تزوجت بنات إليعازر بأبناء أعمامهن

(أخبار الأيام الأول ٢٣: ٢٢) وربما كان هذا أيضًا من «شريعة موسى» التى يشير إليها طوبيا (٧: ١١).

وهناك استثناء شهير من هذه القاعدة؛ فبنات أيوب الثلاث أخذن نصيبًا من الإرث مع إخوتهن السبعة (أيوب ٤٢: ١٣-١٥) ما قد يمثل عرفًا استقر فيما بعد، فسفر أيوب من أسفار ما بعد السبي، أو ربما كان التصور أن الأب فى عصر الآباء الذى حدثت فيه القصة كانت له الحرية المطلقة فى توزيع ممتلكاته. وربما كان الهدف بيان مدى ثراء أيوب ومدى سعادة أسرة يعامل فيها الأبناء على السواء دون تفرقة.

وإذا مات رجل لا ذرية له كانت أملاكه تأول إلى أقاربه من الذكور من ناحية الأب بالترتيب التالى: إخوته ثم إخوة أبيه ثم أقرب أقربائه فى العشيرة (العدد ٢٧: ٩-١١). ولم يكن لأرملته حق فى الإرث. أما التشريع البابلى وأعراف نوزو فأقرا للأرملة بنصيب فى الإرث أو على الأقل بالاحتفاظ بما أسهمت به فى زواجها وما تلقت من هدايا من زوجها. وتجيز عقود فيَلة للأرملة التى ليست لها ذرية أن ترث من زوجها. أما فى بنى إسرائيل فكانت الأرملة التى لم يكن لها أبناء إما تعود إلى أبيها (التكوين ٣٨: ١١؛ اللاويين ٢٢: ١٣؛ راعوث ١: ٨) أو تظل عضوًا فى أسرة زوجها إذا تزوجت بأخى زوجها. وإذا كان للأرملة أبناء بالغون كانوا يعولونها. وإن كانوا بعد صغارًا كان لها أن تدير أملاكهم التى ورثوا كوصى عليهم (ما يفسر ما ورد بسفر الملوك الثانى ٨: ٣-٦). ولعل المال المملوك لأم ميخا (القضاة ١٧: ١-٤) كان ملكًا خاصًا لها بمعزل عن الإرث الذى ترك زوجها. أما حالة نَعمِى التى عرضت للبيع قطعة أرض كانت ملكًا لزوجها المتوفى (راعوث ٤: ٣، ٩) فيصعب تفسيرها،

ولكن يلاحظ أن الأرض فى راعوث ٤: ٩ تعتبر مِلكية مشتركة لولديها كليون ومحلون. وكان هذان ميتين أيضًا، ويبدو أن نعمى كانت تتصرف باعتبارها وصيًا على حقوقهما. وآلت ليهوديت عن زوجها ثروة ضخمة (يهوديت ٨: ٧) وتصرفت فيها بحرية تامة قبل موتها (يهوديت ١٦: ٢٤)؛ إلا أن هذه القصة ترجع لعصر تطورت فيه الأعراف إلى حد بعيد وكانت الظروف مواتية للاعتراف بحقوق الأرملة التى سلبت شريعة اليهود.

وأدت قصة نابوت (الملوك الأول ٢١: ١٥) ببعض الباحثين إلى استنتاج أن أملاك المحكوم عليهم بالإعدام تأول إلى الملك؛ إلا أن هذه قد تمثل حالة مصادرة تعسفية. وتبين بعض الفقرات المتأخرة أن الأب يحق له أن يوزع إرثه مقدمًا فى حياته (طوبيا ٨: ٢١؛ سيراخ ٣٣: ٢٠-٢٤؛ وانظر لوقا ١٥: ١٢).

الفصل السادس

الوفاة وطقوس الجنائز

إن التفرقة بين الروح والجسد شىء غريب على العقلية العبرانية وبالتالى فالموت لا يعد انفصالاً بين هذين العنصرين. فالإنسان الحى «نفْس» (نيفِش) حية والإنسان الميت «نفْس» ميتة أو «نيفِش» ميتة (العدد ٦: ٦؛ اللاويين ٢١: ١١؛ وانظر العدد ١٩: ١٣). والموت ليس عدمًا، فالنفس باقية ما بقى الجسد وما بقيت الرفات، كأنها ظل فى أقصى درجات الخفوت، فى مثوى شاول تحت الأرض (أيوب ٢٦: ٥-٦؛ أشعياء ١٤: ٩-١٠؛ حزقيال ٣٢: ١٧-٣٢).

هذه المفاهيم تعلل ما يولى اليهود الجسد من عناية وما يبدون للدفن من اهتمام. فالنفس تستمر فى الإحساس بما يُفعل بالجسد. لذا فبقاء الجثمان دون دفن فريسة للجوارح والضوارى يمثل أبشع اللعنات (الملوك الأول ١٤: ١١؛ إرمياء ١٦: ٤؛ ٢٢؛ ١٩؛ حزقيال ٢٩: ٥). والجثة التى تُترك حتى تتحلل والقبر الذى يضمها كلاهما نجس وينقلان نجاستهما لمن يلمسهما (اللاويين ٢١: ١-٤؛ ٢٢: ٤؛ العدد ١٩: ١١-١٦؛ حجى ٢: ١٣؛ وانظر حزقيال ٤٣: ٧).

١. معاملة الجثمان

فى سفر التكوين (٤٦: ٤) تطالعنا إشارة ضمنية إلى عادة سبل عينى الميت؛ وهذه

العادة التى تكاد تكون عالمية قد تفسر بالشبه بين الموت والنوم. وكان أقرب الأقرباء يحتضنون جثة الميت (التكوين ٥٠: ١) وحينئذ ربما تكون مهيأة للدفن، ولكن ليس بين أيدينا معلومات أقدم من العهد الجديد (متى ٢٧: ٥٩؛ يوحنا ١١: ٤٤؛ ١٩: ٣٩-٤٠). وتبين الدبابيس وسائر الحلى التى عثر عليها فى المقابر المكتشفة أن الموتى كانوا يُدفنون بكامل ثيابهم. فيصعد صموئيل من شاول مغطى بجبة (صموئيل الأول ٢٨: ١٤) وينبئنا حزقيال (٣٢: ٢٧) بأن الجنود كانوا يُدفنون بدروعهم وسيوفهم تحت رءوسهم.

لم يمارس بنو إسرائيل التحنيط؛ أما حالتا يعقوب ويوسف فيعزَيا صراحةً إلى عادة المصريين (التكوين ٥٠: ٢-٣). ولم تكن الجثة تلف فى كفن (انظر الملوك الثانى ١٣: ٢١) بل كانت تُرفع على نعش (صموئيل الثانى ٣: ٣١؛ وانظر لوقا ٧: ١٤). أما جثمان يوسف فلُف فى كفن، إلا أن هذه الحالة الوحيدة المسجلة، وتُعزى أيضًا إلى العادة المصرية (التكوين ٥٠: ٢٦).

٢. الدفن

ليست لدينا معلومات عن الفترة الفاصلة بين الموت والدفن. وحداد السبعين يومًا الذى يسبق تحلل جثمان يعقوب يعد استثنائيًا لأن المصريين أعدوا له جنازة ملَكية. وفريضة التثنية (٢١: ٢٢-٢٣) لا تتصل إلا بجثث المحكوم عليهم بالإعدام؛ فينبغى نقلها قبل حلول الليل. وربما كانت فترة التأخير قصيرة للغاية وهو ما لا يزال معمولاً به فى الشرق؛ وربما كان الدفن يتم فى يوم الوفاة نفسه.

وليس ثمة شواهد على حرق الجثث فى فلسطين إلا فى عهود بعيدة قبل ظهور بنى إسرائيل أو عند جماعات من الأجانب؛ أما بنو إسرائيل فلم يمارسوها قط. بل إن

حرق الجثة كان بمثابة لعنة لا تنفذ إلا على عتاة المجرمين (التكوين ٣٨: ٢٤؛ اللاويين ٢٠: ١٤؛ ٢١: ٩) أو على أعداء يراد القضاء عليهم قضاء مبرمًا (عاموس ٢: ١). وتبقى حالة واحدة صعبة، فأهل يابيش بجلعاد أحرقوا جثث شاول وبنيه قبل دفن رفاتهم (صموئيل الأول ٣١: ١٢)؛ ويبدو أن هذه الحالة تمثل خروجًا على العرف السائد؛ فالفقرة الموازية بسفر أخبار الأيام الأول (١٠: ١٢) تحذف هذه النقطة. كما لا ينبغي أن نخلط بين حرق الجثث والإشارات الواردة بسفر إرمياء (٣٤: ٥) وأخبار الأيام الثانى (١٦: ١٤؛ ٢١: ١٩) والتى تتحدث عن نار أضرمت عند وفاة ملك مات فى سلام مع الرب؛ فهذا ليس حرقًا للجثمان، بل بخور وعطور أحرقت بجوار الجثة.

والمقبرة بصورتها المعتادة عند بنى إسرائيل عبارة عن حجرة دفن منحوتة فى صخرة لينة أو مغارة طبيعية تستغل للدفن. ومدخلها ممر ضيق أحد جوانبه مفتوح؛ وعلى الجوانب الثلاثة الأخرى مصاطب توضع عليها الجثث. وفى بعض الحالات نجد تجويفًا توضع فيه الرفات لإفساح مكان لجثث جديدة. وهذه مقابر عامة تستعملها أسرة أو عشيرة على مدار فترة طويلة. ويبدو أنه لم تكن ثمة قاعدة محددة لوضع الجثث. وكانت توضع بجوار الجثمان بضع متعلقات شخصية وآوانٍ فخارية. وهذه التقدمات الجنائزية التى تدفن مع الميت ليستعملها لا تتسم بالكثرة أو الثراء الذى كانت عليه فى العصر الكنعانى؛ وفى أواخر العصر الإسرائيلى كانت تقتصر على بضع أوانٍ أو مصابيح. فكانت مفاهيم البشر عن مصير الميت تطورت آنذاك وأصبحت لتقدماتهم قيمة رمزية.

وفى العصر الهيلينى ظهر نوع جديد من المقابر؛ فبدلاً من المصاطب نجد تجاويف ضيقة منحوتة عموديًا فى الجدار وضعت بداخلها الجثث ولمدة مئتى سنة

على الأقل. فمن ١٠٠ ق. م. إلى ١٠٠م ظلت الرفات توضع فى توابيت من حجر الجير اللين. وتم اكتشاف أعداد كبيرة من هذه المَعظمات حول أورشليم. وفى فلسطين ترجع سائر طرق الدفن كالأعمدة المنحوتة فى الصخر والتوابيت الحجرية أو الخشبية أو الرصاصية إلى ما بعد عصور العهد القديم.

ولم يكن فى مقدور كل أسرة أن تتحمل تكاليف امتلاك مقابر كهذه. فكانت جثث الفقراء توضع على الأرض، وفى وادى قدرون بأورشليم كانت هناك «مقبرة لعامةِ الشعب» عبارة عن حفرة عامة تُلقى فيها جثث العوام والمجرمين المحكوم عليهم (إرمياء ٢٦: ٢٣؛ الملوك الثانى ٢٣: ٦). أما الأثرياء فكانوا يعدون لأنفسهم فى حياتهم مدافن تليق بمكانتهم (أشعياء ٢٢: ١٦؛ وانظر أيوب ٣: ١٤)، ولا تزال بقايا مقابر كبار شخصيات أورشليم الفارهة باقية فى شيلوه. وتقع جبانة ملوك يهوذا التى دفن بها داود وخلفاؤه حتى آحاز داخل الحصون بمدينة داود القديمة (الملوك الأول ٢: ١٠؛ ١١: ٤٣؛ ١٤: ٣١ إلى الملوك الثانى ١٦: ٢٠، ولكن انظر أخبار الأيام الثانى ٢٨: ٢٧). وكشفت الحفائر عن رواقين منحوتين فى الصخر لعلهما بقايا هذه المقابر؛ وتم فتحها مرات عدة، ثم تهدمت نتيجة لعمليات المحاجر.

وقد يتميز موقع المقبرة بنصب؛ فأقام يعقوب عمودًا فوق قبر راحيل (التكوين ٣٥: ٢٠)، وأبشالوم الذى لم يكن له «ابْنٌ لأَجْلِ تَذْكِيرِ اسْمِى» أعد لنفسه نصبًا بالقرب من أورشليم (صموئيل الثانى ١٨: ١٨). ومن المؤكد أن بعض النصب كانت نصبًا تذكارية جنائزية، وهناك نصب أقيمت على الربوات (باموت)؛ وهو ما يطرح سؤالاً حول عبادة الموتى وعدم ممارستها على الربوات، وهو افتراض قد تعززه بعض النصوص التوراتية التى تم تحريفها أو أسىء فهمها. فالفقرة التى وردت بسفر

أشعياء (٥٣: ٩) ينبغى فى ضوء مخطوط قمران أن تقرأ كما يلى: «وجُعل مع الأشرار قبره و (باماه: أى موضع قبره) مع غنىّ (أو مع الأشرار) عند موته»؛ وتُقرأ فقرة أيوب (٢٧: ١٥) بتغيير طفيف فى الحركات كما يلى: «بَقِيَّتُهُ (من بقى منهم حيًا) تُدْفَنُ بالموتان (باموت) وَأَرَامِلُهُ لاَ تَبْكِي»؛ أما فقرة حزقيال (٤٣: ٧) فلا تحتاج إلى تصحيح: «وَلاَ يُنَجِّسُ بَعْدُ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ اسْمِي الْقُدُّوسَ، لاَ هُمْ وَلاَ مُلُوكُهُمْ، لاَ بِزِنَاهُمْ وَلاَ بِجُثَثِ مُلُوكِهِمْ فِي مُرْتَفَعَاتِهِمْ (باموت)». إلا أن تشييد نصب فوق المقبرة أو فيما يتصل بها كان عادة متأخرة. وأول إشارة مكتوبة له نجدها فيما يتصل بمقبرة المكابيين فى مودين (المكابيين الأول ١٣: ٢٧،٣٠). ومقابر وادى قدرون التى أقيمت فوقها النصب (ما يعرف بمقابر أبشالوم ويوشابات وزكريا) كلها ترجع فى رأى المتخصصين إلى أواخر العصر اليونانى وأوائل الرومى.

وفيما عدا ملوك يهوذا ليست ثمة شواهد على دفن الموتى داخل المدن. فكانت المقابر تنثر على المنحدرات المحيطة أو تجمع فى مواضع تصلح فيها طبيعة التربة. وكانت المقبرة مِلكية عائلية سواء أقيمت على أرض مملوكة للعائلة (يشوع ٢٤: ٣٠، ٣٢؛ صموئيل الأول ٢٥: ١؛ الملوك الأول ٢: ٣٤) أو على قطعة أرض اشتريت كمدفن (التكوين ٢٣). فمغارة المكفيلة التى اشترى إبراهيم لدفن سارة (التكوين ٢٣) أصبحت فيما بعد مقبرة لإبراهيم نفسه (التكوين ٢٥: ٩-١٠) ولإسحاق ورفقة وليعقوب وليئة (التكوين ٤٩: ٢٩-٣٢؛ ٥٠: ١٣). وكان من الطبيعى أن يُدفن المرء فى «قَبْرِ أَبِيهِ» (القضاة ٨: ٣٢؛ ١٦: ٣١؛ صموئيل الثانى ٢: ٣٢؛ ١٧: ٢٣)؛ وكانوا يتطلعون إلى ذلك فى حياتهم (صموئيل الثانى ١٩: ٣٨)، وألمح داود إلى ذلك فى تأبينه لرفات شاول وذريته (صموئيل الثانى ٢١: ١٢-١٤). وكان الاستبعاد من قبر العائلة بمثابة

عقاب من الرب (الملوك الأول ١٣: ٢١-٢٢). ولعل عبارات من قبيل «لاَ تَدْخُلُ جُثَّتُكَ قَبْرَ آبَائِكَ» و «يلتئم شمله مع ذويه» والتى تسجل لوفاة اعلام العهد القديم وآباء بنى إسرائيل أو يهوذا وملوكهم تشير أصلاً إلى عادة الدفن بمقبرة العائلة؛ إلا أن المعنى الأصلى اتخذ فيما بعد معنى أعمق وصارت الكلمات صيغة ثابتة تعبر عن الموت وتؤكد فى الوقت نفسه على أن صلات الدم تجاوزت حدود القبر.

٣. طقوس الحداد

كان أقرباء المتوفى والحاضرون الوفاة يؤدون طقسًا بعينه كان العديد من مكوناته من العادات المتبعة فى المناسبات الحزينة والمصائب العامة وفى مواسم التكفير.

لدى وصول نبأ الوفاة كان أول رد فعل شق الثياب (التكوين ٣٧: ٣٤؛ صموئيل الثانى ١: ١١؛ ٣: ٣١؛ ١٣: ٣١؛ أيوب ١: ٢٠). يلى ذلك ارتداء «مِسح» (التكوين ٣٧: ٣١؛ صموئيل الثانى ٣: ٣١) وهو رداء خشن من وبر الإبل يُلبس على الجلد مباشرةً حول الخصر وتحت الصدر (انظر الملوك الثانى ٦: ٣٠؛ المكابيين الثانى ٣: ١٩). (و «عُرى» ميخا ١: ٨ معناه هذا الرداء البدائى على الرغم من الفقرة المقابلة فى أشعياء ٢٠: ٢-٤) وكان أهل الميت يخلعون نعالهم (صموئيل الثانى ١٥: ٣٠؛ حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٣؛ ميخا ١: ٨) وعُصابات رءوسهم (حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٣). ومن ناحية أخرى كان الرجال يغطون شواربهم ولحاهم (حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٣) أو وجوههم (صموئيل الثانى ١٩: ٥؛ وانظر ١٥: ٣٠). وربما كان وضع المرء يده على رأسه دليلاً على الحداد إذ يشير الكتاب المقدس إلى هذه العادة بوصفها تعبيرًا عن الحزن أو الحسرة (صموئيل الثانى ١٣: ١٩؛ إرمياء ٢: ٣٧) وهو الوضع الذى تتخذه النائحات فى بعض اللوحات الجدارية المصرية وتوابيت أحيرام ملك ببلوس.

وكان أهل الميت يحسون التراب على رءوسهم (يشوع ٧: ٦؛ صموئيل الأول ٤: ١٢؛ نحميا ٩: ١؛ المكابيين الثانى ١٠: ٢٥؛ ١٤: ١٥؛ أيوب ٢: ١٢؛ حزقيال ٢٧: ٣٠) ويمرغون فى التراب رءوسهم (أيوب ١٦: ١٥) أو أجسامهم كلها (ميخا ١: ١٠) ويجلسون وسط كومة رماد (إستير ٤: ٣؛ أشعياء ٥٨: ٥؛ إرمياء ٦: ٢٦؛ حزقيال ٢٧: ٣٠).

وكان أهل الميت يحلقون شعر رءوسهم ولحاهم ولو جزئيًا ويخدشون أجسامهم (أيوب ١: ٢٠؛ أشعياء ٢٢: ١٢؛ إرمياء ١٦: ٦؛ ٤١: ٥؛ ٤٧: ٥؛ ٤٨: ٣٧؛ حزقيال ٧: ١٨؛ عاموس ٨: ١٠). إلا أن هذه كلها طقوس محرمة فى اللاويين (١٩: ٢٧-٢٨ وانظر ٢١: ٥) وفى التثنية ١٤: ١) لما بها من بقايا الوثنية. وكان أهل الميت يحجمون عن الاغتسال والتعطر (صموئيل الثانى ١٢: ٢٠؛ ١٤: ٢؛ يهوديت ١٠: ٣).

٤. طقوس الطعام

صام داود يومًا حدادًا على شاول ويوناثان (صموئيل الثانى ١: ١٢) وحدادًا على أبنير (صموئيل الثانى ٣: ٣٥)، واندهش الشعب إذ لم يصُم حدادًا على ابنه (صموئيل الثانى ١٢: ٢٠-٢١). وعقب دفن رفات شاول وبنيه صام أهل يابيش سبعة أيام (صموئيل الأول ٣١: ١٣) وهى الفترة المعتادة للحداد (التكوين ٥٠: ١٠؛ يهوديت ١٦: ٢٤؛ سيراخ ٢٢: ١٢؛ ولكن انظر ٣٨: ١٧). ولم يكن استمرار يهوديت فى الصوم طوال فترة ترملها عدا فى الأعياد حالة فريدة (يهوديت ٨: ٥-٦).

وكان الجيران أو الأصدقاء يأتون إلى أهل الميت بخبز الحداد و «كأس التعزية» (إرمياء ١٦: ٧؛ حزقيال ٢٤: ١٧، ٢٢؛ وانظر هوشع ٩: ٤)، فالنجاسة التى تلحق ببيت الميت كانت تمنع إعداد الطعام فيه.

ومن ناحية أخرى تشير بعض النصوص ولو بسخرية إلى إعداد تقدمات الطعام للميت (باروخ ٦: ٢٦) ووضعها على قبره (سيراخ ٣٠: ١٨ فى النسخة العبرية «أمام الصنم»). وتبين الحفائر أن جاء على بنى إسرائيل عصر اتبعوا فيه عادة الكنعانيين بوضع الطعام فى القبور. ففى طوبيا (٤: ١٧) ينصح طوبيا الأب ابنه بأن يجود بالخبز والخمر على قبر البار، إلا أن هذا المفهوم مأخوذ من كتاب وثنى بعنوان «حكمة أحيقار»، ويمكن تفسيره فى السياق المباشر لسفر طوبيا بأنه زكاة تعطى فى الجنائز. ومهما كان التفسير الصحيح لهذا النص فإن مثل هذه العادات وما شابهها استمرت لمدة طويلة ولا تزال متبعة فى بعض بقاع العالم المسيحى؛ وهى لا تدل إلا على الإيمان بالحياة بعد الموت والشعور بالعطف على الميت. وهى ليست طقوس عبادة للميت، فهذا أمر لم يعرفه بنو إسرائيل. والصلاة وتقديم قربان الكفارة للميت (وكلاهما يخالف طقوس الموت) نجدهما فى ختام العهد القديم بسفر المكابيين الثانى (١٢: ٣٨-٤٦).

وربما كان علينا أن نفسر النص الركيك الذى ورد بسفر التثنية (٢٦: ١٤) بالإشارة إلى هذه العادات نفسها. فيعلن الإسرائيلى فيه أنه لم يأخذ من العشور طعام حداد ولا أعطى منها تقدمة لميت، فالعشور مقدسة ولا تُعطى إلا للفقراء (الفقرة ١٣)؛ وأى من الأمرين من شأنه أن ينجس العشور كلها.

٥. المراثى الجنائزية

كان طقس الجنائز الأساسى الرثاء على الميت. وهو فى أبسط أشكاله نحيب حاد متكرر يشبَّه فى سفر ميخا (١: ٨) بعواء ابن آوى أو النعامة. فكانوا يولولون قائلين «آه آه» (عاموس ٥: ١٦)، «آه يا أخى!» أو «آه يا أختى!» (الملوك الأول ١٣: ٣٠)، وإذا

كان الميت من أفراد الأسرة الملكية كانوا ينتحبون قائلين «آه يا سيد! آه يـا جـلاله» (إرمياء ٢٢: ١٨؛ ٣٤: ٥). وكان الأب ينادى على ابنه باسمه (صـموئيل الثـانى ١٩: ١، ٥). وفى وفاة الابن الوحيد كان الرثاء يمزق نياط القلوب (إرمياء ٦: ٢٦؛ عاموس ٨: ١٠؛ زكريا ١٢: ١٠). وكانت هذه المراثى للرجال والنساء فى جمـاعات منفـصلة (زكريـا ١٢: ١١-١٤)؛ وكان النوح بها واجبًا على أهل الميت (التكوين ٢٣: ٢؛ ٥٠: ١٠؛ صموئيل الثانى ١١: ٢٦) ولو أن كل من حضر الجنازة كان يشارك فيها (صـموئيل الأول ٢٥: ١؛ ٢٨: ٣؛ صموئيل الثانى ١: ١١-١٢؛ ٣: ٣١ حيث «الحزن» معناه «الندب»).

وقد يتطور هذا النحيب إلى مرثية (قينا) تُنظم بقافية ما (صموئيل الثانى ١: ١٧؛ عاموس ٨: ١٠). وأقدم هذه المراثى وأبلغها ما تغنى بـه داود حزنًـا على مـوت شـاول ويوناثان (صموئيل الثانى ١: ١٩-٢٧). كما نظم داود مرثية لأبنير (صـموئيل الثـانى ٣: ٣٣-٣٤). لكن هذه المراثى كان ينظمها عادةً ويتغنى بها محترفون من رجال ونساء (أخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٥؛ عاموس ٥: ١٦) ومن النساء بخاصة (إرمياء ٩: ١٦ ومـا بعدها وانظر حزقيال ٣٢: ١٦) فكانت مهنة يعلمنها بناتهن (إرميـاء ٩: ١٩). وكانـت هناك قوالب ثابتة وعدد ثابت من التيمات تطبقها النائحات على اسم الميت. فمرثية يهوذا المكابى التى ورد مطلعها بسفر المكابيين (٩: ٢١) تكـرار حـرفى لمرثيـة شـاول ويوناثان. وكانت النائحات يعددن محاسن الميت وينـدبن مـآله، ولكـن الغريـب فى الأمر أن الأمثلة التى حفظ الكتاب المقدس ليس لهـا مـضمون ديـنى. فـفى رثـاء شاول ويوناثان نجد عاطفة إنسانية عميقة ولكن دون كلمة تنم عن شعور دينى.

وفى أسفار الأنبياء نجد محاكاة لهذه الترانيم الجنائزية كانت تستعمل لوصف سوء منقلب بنى إسرائيل وملوكهم وأعدائهم (إرمياء ٩: ٩-١١، ١٦-٢١؛ حزقيـال ١٩: ١-

١٤؛ ٢٦: ١٧-١٨؛ ٢٧: ٢-٩، ٢٥-٣٦؛ ٢٨: ١٢-١٩؛ ٣٢: ٢-٨؛ عامـوس ٥: ١-٢). وأبلـغ الأمثلة على ذلك سفر مراثى إرمياء.

٦. تفسير هذه الطقوس

يفسر البعض هذه الطقوس الجنائزية كشواهد على شكل من أشكال عبـادة الميـت. ويستند هذا التفسير عند البعض إلى وجود خوف من المتـوفى وأن الأحيـاء بالتـالى يبغون حماية أنفسهم منه أو ضمان حسن نواياه؛ ويستند عند بعض آخـر إلى أحـد أشكال تأليه الأحياء للموتى. ولا أساس لأى من التفسيرين فى العهد القديم.

وعلى النقيض من ذلك يرى البعض أن هذه الطقوس ليـست سـوى تعبـير عـن الحزن على فقد عزيز. صحيح أن العديد من هذه الطقوس كانت تـؤدَّى فى أوقـات الحزن الشديد والكوارث القومية وبالتالى لم تكن قاصرة على الجنائز؛ إلا أن القول بأنها مجرد تعبير عن الحزن لا يكفى، فبعـضها (كارتـداء المِـسح مـثلاً أو الـصوم) تطالعنا فى صورة طقوس تكفيرية، وبالتالى قد يكون لها مغزى دينى. فـلا شـك أن جرح المرء لنفسه وجز شعر الرأس اللذين حرمهما التشريع (اللاويين ١٩: ٢٧-٢٨؛ التثنية ١٤: ١) كان لهما مغزى دينى ولو أننا لا نستطيع تحديده الآن. وتعبر تقدمات الطعام على أقل تقدير عن الإيمان بوجود حياة وراء القبر. إذن فهذه الطقوس كانت واجبًا يتحتم أداؤه للميت وفرضًا دينيًا مفروضًا (صـموئيل الأول ٣١: ١٢؛ صـموئيل الثانى ٣١: ١٣-١٤؛ طوبيا ١: ١٧-١٩؛ سـيراخ ٧: ٣٣؛ ٢٢: ١١-١٢). وبالنـسبة للأبنـاء تشكل هذه الطقوس جزءًا من فريضة فرضتها الوصايا العشر تجاه الوالدين. ونخلص إلى أن الموتى كانوا يكرَّمون بروح دينية ولم يكونوا يُعبدون.

الباب الثانى

المؤسسات المدنية

الفصل الأول

السكان

قد يكون من المفيد لفهم تشريعات بنى إسرائيل أن نحاول تحديد تعدادهم. فالمسح الديمغرافى أساسى لأى بحث سسيولوجى، وعدم وجود إحصاء دقيق -وهو ما يحدث عادةً فى درس الحضارات القديمة- يعقد المشكلة.

هناك بالطبع بعض المعلومات التعدادية فى الكتاب المقدس ولكنها لا تساعد كثيرًا. فحسب ما ورد بسفر الخروج (١٢: ٣٧-٣٨) خرج من مصر ستمئة ألف جندى إضافة إلى أسرهم وحشد كبير مختلط ممن خرجوا معهم. وقبل الخروج من سيناء (العدد ١: ٢٠-٤٦) نجد تعدادًا مفصلاً للأسباط يحصى ٦٠٣٥٥٠ رجلاً فوق العشرين (انظر الخروج ٣٨: ٢٦)؛ ويتم إحصاء اللاويين على حدة، وهناك اثنان وعشرون ألفًا تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٣: ٣٩)، و٨٠٥٨ تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والخمسين (العدد ٤: ٤٨). وفى سهول موآب (العدد ٢٦: ٥-٥١) تبلغ القوة الإجمالية للأسباط ٦٠١٧٣٠ رجلاً فوق العشرين، وهناك ثلاثة وعشرون ألفًا من اللاويين تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٢٦: ٦٢). وليس ثم تضارب كبير بين هذه الأرقام المتباينة، ولكنها تفترض تعدادًا إجماليًا للسكان يقدر بعدة ملايين خرجوا من مصر وعاشوا فى الصحراء، وهو أمر مستحيل ولا يزيد عن مجرد تعبير عن

الباب الثانى

المؤسسات المدنية

الفصل الأول

السكان

قد يكون من المفيد لفهم تشريعات بنى إسرائيل أن نحاول تحديد تعدادهم. فالمسح الديمغرافى أساسى لأى بحث سسيولوجى، وعدم وجود إحصاء دقيق -وهو ما يحدث عادةً فى درس الحضارات القديمة- يعقد المشكلة.

هناك بالطبع بعض المعلومات التعدادية فى الكتاب المقدس ولكنها لا تساعد كثيرًا. فحسب ما ورد بسفر الخروج (١٢: ٣٧-٣٨) خرج من مصر ستمئة ألف جندى إضافة إلى أسرهم وحشد كبير مختلط ممن خرجوا معهم. وقبل الخروج من سيناء (العدد ١: ٢٠-٤٦) نجد تعدادًا مفصلاً للأسباط يحصى ٥٠٥٣٦٠ رجلاً فوق العشرين (انظر الخروج ٣٨: ٢٦)؛ ويتم إحصاء اللاويين على حدة، وهناك اثنان وعشرون ألفًا تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٣: ٣٩)، و٨٠٥٨ تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والخمسين (العدد ٤: ٤٨). وفى سهول موآب (العدد ٢٦: ٥-٥١) تبلغ القوة الإجمالية للأسباط ٣٧٠١٦٠ رجلاً فوق العشرين، وهناك ثلاثة وعشرون ألفًا من اللاويين تزيد أعمارهم عن شهر (العدد ٢٦: ٦٢). وليس ثم تضارب كبير بين هذه الأرقام المتباينة، ولكنها تفترض تعدادًا إجماليًا للسكان يقدر بعدة ملايين خرجوا من مصر وعاشوا فى الصحراء، وهو أمر مستحيل ولا يزيد عن مجرد تعبير عن

الطريقة التى تخيل بها أهل عصر لاحق ما طرأ على الشعب من زيادة هائلة وعلى الأسباط الأصلية من مكانة نسبية. فيهوذا أقواها وشمعون أصغرها.

وهناك تعداد آخر مسجل لعصر داود (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩) وهو سجل للمملكة فى أوسع مدى بلغته بعد أن ضمت عبر الأردن وتوسعت حتى صور وصيدون. ويحصى ثمانمئة ألف رجل فى سن التجنيد فى إسرائيل وخمسمئة ألف فى يهوذا. وفى الفقرة الموازية (أخبار الأيام الأول ٢١: ١-٦) يزيد الكاتب تعداد بنى إسرائيل إلى رقم أكبر مع أنه يستبعد الأقاليم غير التابعة لإسرائيل. ولا يزال أدنى تعداد إجمالى (صموئيل الثانى) مبالغًا فى تقديره؛ فمليون وثلاثمئة ألف رجل فى سن التجنيد يوحى بتعداد سكان لا يقل عن خمسة ملايين، ما يعنى بالنسبة لفلسطين حوالى ضعف سكان الميل المربع فى أشد دول أوروبا الحديثة كثافةً سكانية. كما أن تفسير هذه الأرقام (أو إحصاءات سفر العدد) بأنها تشمل النساء والأطفال معناه التضارب مع العبارات الصريحة فى النص. وعلينا أن نقر بأن هذه الأرقام زائفة.

وهناك شاهد أصدق نجده فى سفر الملوك الثانى (١٥: ١٩-٢٠). ففى سنة ٧٣٨ ق. م. فرض تيجلاث بيلصَّر الثالث على إسرائيل جزية قدرها ألف وزنة من الفضة؛ ولدفعها قام منحيم بجباية ضريبة قدرها خمسون شاقل من كل فرد من كل الـ «جِبّورى هائيل» فى مملكته. فإذا قدرنا ثلاثة آلاف شاقل لكل وزنة (انظر الفصل الثالث عشر من هذا الباب)، فهذا معناه أن إسرائيل كان بها ستون ألف رأس من أسر على قدر من الرفاهية (انظر الفصل الثانى من هذا الباب). وإذا أضفنا الزوجات والأبناء فإن هذا يعنى ما بين ثلاثمئة ألف وأربعمئة ألف نسمة. يضاف

إلى هؤلاء الطبقات الدنيا والحرفيون والفقراء (تعدادهم غير مؤكد ولكنهم كانوا أقل عددًا من الـ «جِبّورى هائيل») والأجانب والعبيد (تعدادهم غير مؤكد ولكنهم كانوا أيضًا أقل عددًا). إذن فالإجمالى لا يزيد عن ثمانمئة ألف نسمة فى مملكة إسرائيل كلها ولا يبلغ المليون نسمة حتى إذا أضيف إليهم سكان يهوذا، إذ كانت الأخيرة لا تزيد عن ثلث حجم إسرائيل وكانت المناطق المأهولة فى معظمها أكثر تباعدًا.

ويمكن تأكيد هذا التقدير لسكان يهوذا بوثيقة غير توراتية ترجع إلى الفترة نفسها تقريبًا. فتسجل حوليات سنحاريب الاستيلاء على ست وأربعين بلدة وعدد لا يحصى من القرى فى الحملة على حزقيا، وأخذ ٢٠١٠٥٠ رجلاً وامرأة وطفلاً كأسرى حرب منها. فإذا لم تكن الإشارة هنا إلى عملية ترحيل للأسرى بل إلى إحصاء للعدو المهزوم فإن التعداد يعطينا إجمالى سكان يهوذا باستثناء أورشليم حيث لم يتم الاستيلاء عليها. ومما يؤسف له أن النص كما فى الفقرات الموازية فى الحوليات يشير بوضوح إلى الأسرى الذين أخذهم المنتصرون غنائم، فيصبح العدد بذلك مغالى فيه. وربما كان خطأ فى النقش وأن الرقم المقصود ٢١٠٥.

لم تكن «بلدات» الكتاب المقدس كبيرة. وإن المرء ليدهش لمدى صغرها حين يراها فى الحفائر. فلا يزيد معظمها عن مساحة ميدان الطرف الأغر، ومساحة بعضها لا يصل إلى مساحة فناء المتحف القومى بلندن. وتشتمل حوليات تيجلاثبيلصَّر الثالث على قائمة ببلدات الجليل التى تم غزوها فى سنة ٧٣٢ ق.م؛ ويتراوح عدد الأسرى بين أربعمئة وستمئة وخمسين، وكان هذا الملك يقوم بترحيل سكان بلدات بأسرها. إذن كانت هذه قرى لا تزيد عن تلك التى نعرفها اليوم. كانت

بعض المراكز أكبر بالطبع. فكانت تل بيت مرسيم أو دبير القديمة تضم حسب تقديرات من قام بكشفها ألفين أو ثلاثة آلاف نسمة فى أوج عصور ازدهارها، وكانت مدينة مهمة نسبيًا.

وهناك مصادر أخرى للمعلومات عن السامرة وأورشليم. فيقول سرجون الثانى أنه أخذ ٢٧٢٩٠ أسيرًا من السامرة. وأثر هذا الترحيل على العاصمة فى المقام الأول، وكان بالجملة، ولكن لابد أنه شمل من لجأوا إليها فى أثناء الحصار. كما يؤكد علماء الآثار الذين قاموا بالكشف عنها أن البلدة كانت تضم حوالى ثلاثين ألف نسمة.

أما أورشليم فإن أرقام من رحلهم نبوخذنصر يصعب حصرها وتفسيرها، لأن النصوص تضم روايات متباينة. فطبقًا لرواية سفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤) تم ترحيل عشرة آلاف من الرؤساء وكل الحدادين والصنّاع فى سنة ٥٩٧ ق.م إلا أن الفقرة المماثلة بالسفر نفسه (٢٤: ١٦) تحصى ما لا يزيد عن سبعة آلاف من أصحاب البأس وألف من الصناع. ويروى فى سفر إرمياء (٥٢: ٢٨-٣٠) أن نبوخذنصر رحل ٣٠٢٣ «يهوذيًا» فى سنة ٥٩٧ ق. م. و٨٣٢ من سكان أورشليم فى سنة ٥٨٧، و٧٤٥ «يهوذيًا» فى سنة ٥٨٣ بإجمالى ٤٠٦٠. وهذه القائمة الأخيرة وهى مستقلة تشير ولا شك إلى فئات خاصة من الأسرى. والأرقام الواردة بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤، ١٦) لا ينبغى أن تُجمع وهى متساوية تقريبًا، فتم ترحيل حوالى عشرة آلاف. وهو رقم لا يمثل إلا جزءًا من السكان ولكنه فى الوقت نفسه قد يشمل اللاجئين الأجانب الذين احتموا داخل أسوار المدينة؛ وهو ما يشكك فى كل الحسابات. كما أننا لا نستطيع أن نثق فى تقديرات المكابيين الثانى (٥: ١٤) حيث يشير إلى قيام أنطيوكس الشهير بإعدام أربعين ألفًا فى أورشليم وببيع مثلهم عبيدًا. ويتسم عدد سكان

أورشليم عند كل من هيكاتايوس وجوزيفوس أيضًا بقدر أكبر من المغالاة. فالمدينة فى عصر المسيح كانت تضم ما بين خمسة وعشرين ألفًا وثلاثين ألف نسمة. وكان هذا تعداد السكان الذين كانت هذه المدينة القديمة تضمهم داخل أسوارها قبل سنوات وفى المساحة نفسها تقريبًا. ويستحيل القول بأن سكانها كانوا أكثر عددًا فى عصور العهد القديم.

لا شك أن تعداد سكان البلاد تباين من عصر لآخر. ومن المؤكد أن الغزوات الإقليمية وضم الجماعات الكنعانية فى عهد داود إضافة إلى الرخاء الاقتصادى فى عهد سليمان كلها أدت إلى زيادة كبيرة فى تعداد السكان؛ وهو ما استمر طوال القرنين التاليين بفضل تقدم التجارة والصناعة والزراعة. ومع ذلك فإن إجمالى تعداد سكان كل من إسرائيل ويهوذا فى ذروة هذا الرخاء لا يمكن أن يزيد كثيرًا عن المليون فى النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد. وبالمقارنة يلاحظ أن سكان فلسطين وفقًا للإحصاء البريطانى لسنة ١٩٣١ قبل الهجرة الصهيونية الكبرى كانوا مليونًا وأربعة عشر ألف نسمة. ومن الصعب القول بأن فلسطين كان يمكن أن تسع أكثر من ذلك فى العصور القديمة فى غياب الموارد المصطنعة التى وفرها الاقتصاد الحديث.

الفصل الثانى

السكان وتقسيمهم

١. التطور الاجتماعى

هناك عائلات فى الحضارة البدوية. وقد تكون هذه العائلات ثرية أو فقيرة لكن القبيلة لا تنقسم إلى طبقات اجتماعية مختلفة. وبعض القبائل «أنبل» من غيرها لكن البدو جميعًا يعتبرون أنفسهم «نبلاء» مقارنةً بالفلاحين المستقرين. حتى العبيد لا يشكلون طبقة مستقلة، بل يشكلون جزءًا من العائلة. وهذا ينطبق على بنى إسرائيل طالما كانوا يعيشون حياة شبه بدوية.

جاء الاستقرار بتحول اجتماعى جذرى. فلم تعد الوِحدة القبيلة، بل العشيرة (مِشپاحا) المستقرة فى بلدة لم تكن تزيد فى العادة عن قرية. وصارت الحياة الاجتماعية حياة بلدات صغيرة، ويلاحظ أن الإطار القديم والأساسى لسفر التثنية تشريع محلى فى معظمه كالقواعد الخاصة بمدن اللجوء (التثنية ١٩) والقتلة المجهولين (٢١: ١-٩) وعقوق الأبناء (٢١: ١٨-٢١) والزنا (٢٢: ١٣-٢٨) وزواج الأخ بأرملة أخيه (٢٥: ٥-١٠). هذا التنظيم القائم على العشيرة ظل باقيًا إلى حد ما فى ظل المملكة (انظر الفصل الثامن من هذا الباب) وظل يمثل قوة حية بعد العودة من السبى (نحميا ٤: ٧؛ زكريا ١٢: ١٢-١٤).

وجـاءت مركزيـة المَلَكيـة بتغـيرات مهمـة. فموظفـو الملـك المـدنيون مـنهم والعسكريون سواء تجمعوا فى العاصمتين أو كانـوا يقيمـون فى الأقـاليم كممثلـين للسلطة كانوا يشكلون طائفة منعزلة عن المـصالح المحليـة ومعارِضـة لهـا أحيانًـا. وفوق هذا وذاك ساعد التلاعب بالحيـاة الاقتـصادية والـصفقات التجاريـة وبيـع الأراضى على القضاء على المساواة بين العائلات؛ فأثرى بعـضها ثـراء فاحـشًا بينـا غرقت بقيتها فى فقر مدقع. ولكن من الخطأ أن نحكم على مجتمع الإسرائيلى القديم بالتناقضات التى عرفتهـا سـائر المجتمعـات سـواء فى المـاضى أو فى الحـاضر بـين «النبلاء» و «السوقة» وبـين «الرأسـماليين» و «البروليتاريـا». فلـم تكـن عنـد بـنى إسرائيل طبقات اجتماعية بالمعنى الحديث للجماعات الواعية بمـصالحها الخاصـة والمعارضة كلٌ للأخرى. ولتفادى مثل هذه المقارنات المضلِّلة آثرنا أن نتناول فى هذا الفصل «تقسيمات السكان». ولكن ليس مـن اليـسير أن نقـدم تعريفًـا لهـا نظـرًا لتنوعها وافتقار التسميات المتداولة إلى الدقة.

٢. علية القوم ونفوذهم

كانت الشؤون الداخلية فى نصوص التثنية التى استشهدنا بها منذ قليل فى يـد الـــ «زقينيم». وقد يظن البعض أن هذا اللفظ يعـنى «البـالغين» أو «الملتحـين» (زَقَـن) اجتمعوا فى مجلس عموى. والأرجح أنهم «الشيوخ» (الصفة المقابلة تعنى «مُـسِن») وهم رؤساء العائلات ممن يشكلون نوعًا من المجـالس فى كل قريـة (صـموئيل الأول ٣٠: ٢٦-٣١).

وفى العدد (٢٢: ٧و ١٤) والقضاة (٨: ٦ و١٦) يطالعنا هذا اللفظ بالتبادل مع لفظ «سَريم» (الرؤساء). وهذان اللفظان يردان جنبًا إلى جنب كمترادفين فى القضاة (٨:

١٤) حيث نجد سبعة وسبعين منهم فى سكّوت. كما يرد اللفظان كمترادفين فى أشعياء (٣: ١٤). ولفظ «سَريم» نفسه معناه رؤساء العائلات كما يرد صراحةً فى عزرا ٨: ٢٩ وربما فى عزرا ٨: ٢٤ وما بعدها. وفى سفر أيوب (٢٩: ٩) يجلس الـ«سَريم» على بوابة البلدة كـ«شيوخ» سفر الأمثال (٣١: ٢٣). من ثم فاللفظان مترادفان إلى حد ما.

وقد يكون للفظ «سَريم» هذا المعنى فى نصوص أخرى أيضًا ولكنه يصطدم بمدلول آخر. فهم أحيانًا ضباط الملك أو موظفوه، سواء فى الممالك الأجنبية (التكوين ١٢: ١٥؛ إرمياء ٢٥: ١٩؛ ٣٨: ١٧ وما بعدها؛ إستير ١: ٣؛ ٢: ١٨؛ عزرا ٧: ٢٨) أو فى إسرائيل. وهم غالبًا ضباط عسكريون وقادة وحدة أو الجيش بأكمله (صموئيل الأول ٨: ١٢؛ ١٧: ١٨، ٥٥؛ صموئيل الثانى ٢٤: ٢؛ الملوك الأول ٩: ٢٢؛ الملوك الثانى ١: ١٤؛ ١١: ٤). وهم غالبًا أيضًا موظفون مدنيون كوزراء سليمان (الملوك الأول ٤: ٢) ومحافظون (الملوك الأول ٢٠: ١٤؛ ٢٢: ٢٦؛ الملوك الثانى ٢٣: ٨) أو موظفون بصورة عامة (إرمياء ٢٤: ٨؛ ٢٦: ١٠ وما بعدها؛ ٣٤: ١٩، ٢١).

وفى علاقتهم بالملك كان هؤلاء الضباط مجرد «خدم» (الملوك الثانى ١٩: ٥؛ ٢٢: ٩، وانظر الفصل السادس من هذا الباب). أما بين الناس فكانوا يحظون بمكانة رفيعة. وكان الملك يهبهم الأراضى أحيانًا (صموئيل الأول ٨: ١٤؛ ٢٢: ٧).

وكانوا أكثر عددًا فى العاصمتين السامرة وأورشليم حيث كانوا يشكلون كيانًا قويًا يحسب الملك حسابه (إرمياء ٣٨: ٢٤-٢٥)، فقد يتآمرون على سيدهم (الملوك الثانى ٢١: ٢٣). وكان لهم نفوذ واسع وفى حالات عديدة لم يكونوا يختلفون عن رؤساء العائلات الكبيرة التى كان يتم اختيارهم منها.

وفى العدد (٢١: ١٨) والأمثال (٨: ١٦) نجد استعمالاً تبادليًا للفظى «سَريم» و «ندبيبم» (الممتازين). وكان لهؤلاء مقعد فى المجالس (صموئيل الأول ٢: ٨؛ المزامير ١١٣: ٨)؛ وكانوا أثرياء ومتنفذين (المزامير ١١٨: ٩؛ ١٤٦: ٣؛ الأمثال ١٩: ٦).

وفى سفرى أشعياء (٣٤: ١٢) والجامعة (١٠: ١٧) نجد توازيًا بين الـ «سَريم» والـ «حوريم»، وفى إرمياء (٢٧: ٢٠) يحل لفظ «حوريم» محل «سَريم» فى النص المقابل بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤). وهذا اللفظ الذى يرد دومًا بصيغة الجمع يرد جنبًا إلى جنب مع لفظ «زْقينيم» بسفر الملوك الأول (٢١: ٨، ١١) ومع لفظ «جِبورى هائيل» بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤). وكما يشير الجذر ومشتقاته فى اللغات القريبة من العبرية فهم «الأحرار» أو «الأصلاء».

من ثم فهذه الألفاظ مترادفة تقريبًا وتدل على الطبقة الحاكمة فى عصر المملكة وعلى رجال الإدارة ورؤساء العائلات أى أصحاب المكانة. وفى نصوص أخرى يشار إليهم بلفظ «جْدوليم» (الكبراء، الملوك الثانى ١٠: ٦، ١١؛ إرمياء ٥: ٥؛ يونان ٣: ٧).

وبعد السبى تطالعنا أسماء أخرى تشير إلى الجماعة نفسها. ففى سفر أيوب (٢٩: ٩-١٠) نجد أن الـ «نْجيديم» يساوون الـ «سَريم»، وفى سفرى أخبار الأيام الأول والثانى كلاهما متساويان فى النهاية. إلا أن اللفظ فى نصوص ما قبل السبى لا يرد إلا بصيغة المفرد «نَجيد» وينطبق على الملك الذى نصبه يهوه (صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١؛ صموئيل الثانى ٥: ٢؛ ٧: ٨؛ الملوك الأول ١٤: ٧؛ ١٦: ٢؛ الملوك الثانى ٢٠: ٥). ومن ناحية أخرى يطالعنا لفظ «سْجانيم» الذى يرد مع لفظ «حوريم» بسفر نحميا (٢: ١٦، ٤: ٨، ١٣) ومع لفظ «سَريم» بسفر عزرا (٩: ٢)، ويرد هذا اللفظ كثيرًا فى كتابات نحميا فى إشارة إلى أصحاب النفوذ. ويراود القارئ إحساس بأن هذا اللفظ

فى معجمه يحل محل لفظ «زقينيم» (الشيوخ) غير المتداول. إلا أن اللفظ فى النصوص الأقدم معناه «حاكم» وهو لفظ دخيل من البابلية.

يمكن بالطبع أن نطلق على هؤلاء المتنفذين وأصحاب المكانة «النبلاء» بالمعنى الواسع للكلمة، ولكنهم لا يشكلون نبالة بما تعنيه من طبقة مغلقة ينتمى إليها الفرد بالمولد وتتمتع ببعض الامتيازات وتتملك مساحات كبيرة من الأرض.

كان بعض الباحثين يعتبرون الـ «جِبورى هائيل» طبقة من مُلاك الأراضى. وهم يستندون فى ذلك إلى سفر الملوك الثانى (١٥: ٢٠) حيث يفرض منحيم ضرائب على الـ «جِبورى هائيل» فى مملكته لكى يدفع الجزية للأشوريين. ولكن يبدو أن هذه التسمية كانت فى الأصل تعنى «الشجعان» (وهو المعنى الغالب فى سفرى أخبار الأيام) أو المحاربين البواسل أو الفرسان كلفظ «جِبّوريم» وحده حتى وإن لم تكن لهم ممتلكات خاصة بهم (يشوع ٨: ٣؛ القضاة ١١: ١).

كانت التسمية تطلق آنذاك على المقيدين بالخدمة العسكرية ويتمتعون بمستوى معيشة معين. وهو المعنى الذى يجيب على نص الملوك الثانى (١٥: ٢٠) حيث هناك ستون ألفًا منهم، وعلى نص الملوك الثانى (٢٤: ١٤) حيث هم على النقيض من أفقر سكان الأرض، وعلى نص راعوث (٢: ١) حيث نجد بوعز مجرد رجل ثرى كأبى شاول فى صموئيل الأول (٩: ١).

٣. «شعب الأرض»

تتحدث النصوص كثيرًا عن «شعب الأرض» (عام ها آرِتس) وهى تسمية فسرت بطرق عدة. فيرى الكثيرون أنها تعنى الطبقة الدنيا أو عامة الشعب أو السوقة فى مقابل الأرستقراطية، أو الفلاحين فى مقابل أهل المدن؛ بينما يرى البعض أنهم

نواب الشعب في الحكومة أو فيما يشبه البرلمان. ويذهب البعض الثالث إلى أنهم كانوا جماعة من الأحرار يتمتعون بحقوق مدنية في إقليم ما. وتبين دراسة النصوص أن التفسير الأخير الوحيد الذي يمكن قبوله بالنسبة لتلك الحقبة البعيدة، بينما تغير معنى التسمية بمرور الزمن.

ولنبدأ بالنظر في النصوص التي تشير بها إلى أفراد من غير بني إسرائيل. ففي التكوين (٢٣: ١٢-١٣)، المقصود بـ «شعب الأرض» الحثيين من أهل حبرون في مقابل إبراهيم الذي كان مجرد غريب يقيم بها.

وفي التكوين (٤٢: ٦) يُقصد بها المصريون في مقابل بني يعقوب؛ وفي العدد (١٤: ٩) يُقصد بها الكنعانيون سادة الأرض في مقابل بني إسرائيل (انظر التعبير الموازي في العدد ١٣: ٢٨: «الشَّعْبَ السَّاكِنَ فِي الأَرْضِ»). أما الخروج (٥: ٥) فيبدو أنه يناقض هذا التفسير، فالفرعون في نص «المسّورة» يسمى العبرانيين «شعب الأرض»، ما يبرر تفسير التسمية بمعنى «عامة الشعب»، ولكن هناك ما يبرر تبني القراءة السامرية: «أكثر عددًا من شعب الأرض».

ونعود الآن إلى إسرائيل، فهناك ثلاثة عصور يمكن تمييزها في استعمال هذه التسمية. فقبل العودة من السبي وردت أساسًا في أسفار الملوك الثاني وإرمياء وحزقيال. فيتميز «شعب الأرض» عن: (أ) الملك أو الأمير (الملوك الثاني ١٦: ١٥؛ حزقيال ٧: ٢٧؛ ٤٥: ٢٢)؛ (ب) الملك وخدمه (القضاة ٣٧: ٢)؛ (ج) الرؤساء والكهان (إرمياء ١: ١٨؛ ٣٤: ١٩؛ ٤٤: ٢١)؛ (ء) الرؤساء والكهان والأنبياء (حزقيال ٢٢: ٢٤-٢٩). ولا يقفون على النقيض من أية طبقة أخرى من الشعب.

وحسب ما ورد بسفر الملوك الثانى (٢٤: ١٤) لم يترك نبوخذنصّر فى أورشليم «إلا مساكين شعب الأرض»، ويدل المؤهِل المضاف على أن التسمية نفسها لا تشير إلى الطبقات الفقيرة (انظر إستير ٢٢: ٢٩). ويتبين ذلك أيضًا فى النصوص المشار إليها منذ قليل كإرمياء (١: ١٨): «... عَلَى كُلِّ الأَرْضِ لِمُلُوكِ يَهُوذَا وَلِرُؤَسَائِهَا وَلِكَهَنَتِهَا وَلِشَعْبِ الأَرْضِ».

ويميز تشريع الإصحاح الرابع من سفر اللاويين «ذبائح الخطية» التى فُرض تقديمها: الفقرة ٣ على كبار الكهنة، الفقرة ١٣ على جماعة إسرائيل كلها، الفقرة ٢٢ على أى رئيس، الفقرة ٢٧ على أى فرد من «عامة الأرض». والالتزام بالعقاب على بعض الخطايا يشمل «شَعْبِ الأَرْضِ» كله (اللاويين ٢٠: ٢-٤).

«شَعْبِ الأَرْضِ» إذن يرمز إلى كتلة المواطنين كلها. لذا فالتسمية التى تنطبق على مملكة يهوذا ترد بديلاً عن «شعب يهوذا»: قارن فقرة الملوك الثانى (١٤: ٢١) «أخذ كل شعب يهوذا عزريا» بفقرة الملوك الثانى (٢٣: ٣٠) «وأخذ شعب الأرض يهوآحاز». وبالصورة نفسها أنزل «شعب الأرض» العقاب بقتلة آمون وأعلنوا يوشيا ملكًا (الملوك الثانى ٢١: ٢٤). وفى الملوك الثانى (١١: ١٤، ١٨) «كل شعب الأرض» اختار يهوآش وهدم معبد بَعل، فكانت هذه ثورة وطنية ضد عثاليا وحاشيتها من الأجانب. صحيح أن الفقرة ٢٠ تضع «شَعْبِ الأَرْضِ» فى مقابل المدينة أى أورشليم؛ إلا أن هذه التفرقة مرجعها أن البلاط كان مقره أورشليم بكل موظفى وأعوان النظام الذى أطيح به. إذن فالمقابلة فى الفقرة ٢٠ لا يراد بها إلا التفرقة بين شعب يهوذا وأهالى أورشليم فى إرمياء (٢٥: ٢). ولا ترد هذه التسمية فى أى موضع بمعنى حزب أو طبقة اجتماعية.

وبعد العودة من السبى استمر استعمال هذه التسمية بمعناها العام (حجى ٢: ٤؛ زكريا ٧: ٥) وتطالعنا حتى فى دنيال (٩: ٦) حيث تذكرنا عبارة «مُلُوكَنَا وَرُؤَسَاءَنَا وَآبَاءَنَا وَكُلَّ شَعْبِ الأَرْضِ» بعبارتى إرمياء وحزقيال. لكن المعنى يتغير فى سفرى عزرا ونحميا. فترد التسمية بصيغة الجمع «شُعُوبِ الأَرَاضِى» أو «الأَرَاضِى» (عزرا ٣: ٣؛ ٩: ١، ٢، ١١؛ ١٠: ٢، ١١؛ نحميا ٩: ٣٠؛ ١٠: ٢٩، ٣١، ٣٢). وهى هنا تشير إلى أهالى فلسطين من غير اليهود ممن يعرقلون عملية الإصلاح ويعوقون مراعاة السبت ويتم الزواج المختلط بنسائهم. وهناك مقابلة بين «شعوب الأرض» و «شعب يهوذا» فى عزرا (٤: ٤) و «شَعْبُ إِسْرَائِيلَ» فى عزرا (٩: ١). وهو ما يعد قلبًا تامًا لمعنى التسمية قبل السبى، وهنا أيضًا يكمن التفسير فى المعنى الأساسى للتسمية: فالجماعة العائدة ليست «شَعْبِ الأَرْضِ» لأنها لا تحظى بالمكانة السياسية التى كانت للسامريين والعمونيين والموآبيين. فهؤلاء الأخيرون هم «شَعْبِ الأَرْضِ» أو «الأَرَاضِى».

وهكذا تمهد الطريق لمعنى ثالث. فـ «شَعْبِ الأَرْضِ» فى عصر الأحبار يشير إلى كل من كانوا يجهلون التشريع أو لا يطبقونه.

٤. أغنياء وفقراء

فى أوائل حقبة الاستقرار كان بنى إسرائيل جميعًا يعيشون فى مستوى معيشى واحد تقريبًا. وكانت الثروة مصدرها الأرض، وكانت الأرض مِلكية مشتركة بين العائلات، وكانت كل عائلة تحمى ملكيتها (انظر قصة نابوت فى سفر الملوك الأول ٢١: ١-٣). أما التجارة وبيع العقارات وشراؤها من أجل الربح فكانت لاتزال تمثل عناصر هامشية فى الحياة الاقتصادية. كانت هناك استثناءات بالطبع؛ فكان نابال

مثلاً مربي ماشية ثرى فى مرتفعات يهوذا. كان يمتلك ثلاثة آلاف رأس غنم وألف رأس ماعز، ولتخفيف حدة غضب داود أرسلت زوجته أبيجايل مئتى رغيف ومئة عنقود من الزبيب ومئتى قرص تين وزقّى خمر وخمس كيلات من الفريك ولحم ضأن (صموئيل الأول ٢٥: ٢، ١٨). وكانت ثروة أيوب أكبر؛ فكان يمتلك سبعة آلاف رأس غنم وثلاثة آلاف جمل وخمسمئة زوج من الماشية وخمسمئة أتان (أيوب ١: ٣)؛ إلا أن القصة تصور أيوب كأحد كبار شيوخ عصر الآباء (انظر إبراهيم فى سفر التكوين ١٢: ١٦؛ ١٣: ٦؛ ٢٤: ٣٥). وفى مقابل ذلك جاء أول ملكين من ملوك بنى إسرائيل من عائلات متوسطة الثراء. فكان أبو شاول «جِبور هائيل» ولكنه أرسل ابنه للبحث عن الإتن المفقودة (صموئيل الأول ٩: ١ وما بعدها)، وكان شاول يحرث الأرض بنفسه (صموئيل الأول ١١: ٥). وكان داود يرعى الغنم (صموئيل الأول ١٦: ١١، وانظر ١٧: ٢٠، ٢٨، ٣٤ وما بعدها)، وأرسله أبوه إلى إخوته فى الجيش بكيل من الفريك وعشرة أرغفة وعشر قطع من الجبن (صموئيل الأول ١٧: ١٧). وفى رواية أخرى عندما دُعى داود للمثول بين يدى الملك أخذ معه خبزًا وزق خمر وجديًا هدية (صموئيل الأول ١٦: ٢٠). كل هذا يمثل مستوى معيشة غاية فى التواضع، ولا نسمع عن أية عائلات أخرى فى هذه الدوائر على مستوى أفضل.

والحفائر التى تمت فى قرى بنى إسرائيل تشهد بهذا التساوى فى مستوى المعيشة. ففى ترسة أو تل الفرح الحالية بالقرب من نابلس نجد كافة بيوت القرن العاشر قبل الميلاد ذات حجم واحد ونسق واحد وكل منها يمثل سكنًا لعائلة تعيش معيشة جيرانها. ويبدو التناقض جليًا إذا انتقلنا إلى بيوت القرن الثامن قبل الميلاد فى

الموقع نفسه؛ فبيوت الأثرياء أكبر حجمًا وأفضل بناءً وتقع فى حى يختلف عن الحى الذى يكتظ ببيوت الفقراء.

بين هذين القرنين نشبت ثورة اجتماعية. فالمؤسسات الملَكية أفرزت كما رأينا طبقة من الموظفين تربحوا من مناصبهم ومن العطايا التى أسبغها عليهم الملك. وحقق غيرهم أرباحًا طائلة من أراضيهم سواء بالعمل الشاق أو بحسن الطالع. فكان الرخاء سمة العصر. يقول أفرايم (إسرائيل) فى هوشع (١٢: ٩): «إِنِّي صِرْتُ غَنِيّاً. وَجَدْتُ لِنَفْسِي ثَرْوَةً»، ويقول أشعياء (٢: ٧): «وامتلأت أرضهم فضة وذهبًا ولا نهاية لكنوزهم». ويدين الأنبياء معاصريهم لترفهم فى البناء (هوشع ٨: ١٤؛ عاموس ٣: ١٥؛ ٥: ١١) وفى اللهو (أشعياء ٥: ١١-١٢؛ عاموس ٦: ٤) وفى الثياب (أشعياء ٣: ١٦-٢٤). ويدينون شراء الأراضى من قِبل من «يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ» (أشعياء ٥: ٨). فكانت الثروة فى ذلك العصر متفاوتة فى توزيعها وغير شريفة المصدر: «فإنهم يشتهون الحقول ويغتصبونها والبيوت ويأخذونها» (ميخا ٢: ٢). وكان ملاك الأراضى الأغنياء يغشون الناس وينهبونهم (هوشع ١٢: ٨؛ عاموس ٨: ٥؛ ميخا ٢: ١ وما بعدها) وكان القضاة مرتشين (أشعياء ١: ٢٣؛ إرمياء ٥: ٢٨؛ ميخا ٣: ١١؛ ٧: ٣) ولم يكن الدائنون يعرفون الرحمة (عاموس ٢: ٦-٨؛ ٨: ٦).

وعلى الجانب الآخر نجد الضعفاء والفقراء يعانون هذه الأعباء فرفع الأنبياء لواء قضيتهم (أشعياء ٣: ١٤-١٥؛ ١٠: ٢؛ ١١: ٤؛ عاموس ٤: ١؛ ٥: ١٢؛ وانظر المزامير ٨٢: ٣-٤) ودافع التشريع أيضًا عنهم. وفى العصور السابقة كانت هناك أحكام سفر الخروج (٢٢: ٢٤-٢٦؛ ٢٣: ٦) إلا أن التثنية يعكس الظروف الاجتماعية فى عصره. فهو

يفرض الزكاة (التثنية ١٥: ٧-١١) ويقول إن المقترض إذا كان فقيرًا يُرد إليه رهنه قبل غروب الشمس (التثنيـة ٢٤: ١٢-١٣ إلحاقًـا بتـشريع الخـروج ٢٢: ٢٥-٢٦) ويحـمى الأجير (التثنية ١٥: ١١، وانظر متى ٢٦: ١١) ولكن كانـت هنـاك قواعـد تهـدف إلى الحد من الفقر المدقع وإيجاد قدر من المساواة بين العبرانيين ولو أنـه مـن الـصعب تحديد مدى تطبيقه فى الواقع. وفى كل سنة سـابعة يُـترك محـصول الأرض للفقـراء (الخروج ٢٣: ١١) وتُلغى الديون (التثنية ١٥: ١): «حتى لا يكون فيك فقير» (التثنية ١٥: ٤). وفى السنة الخمسين (اليوبيل) فُرض العتق العـام واسـتعادة كل فـرد لأرض أجداده (اللاويين ٢٥: ١٠ والتفاصيل فى بقية الإصحاح).

كان الأثرياء أصحاب نفـوذ فى المقـام الأول، وهنـاك فقـرات عديـدة فى كتـب الأنبياء تدين الفئتين معًا. أما الفقراء فلـم يـشكلوا طبقـة اجتماعيـة مـستقلة فى المقابل؛ فكان الفقراء أفرادًا وكان ضعفهم ناجمًا عن عزلتهم.

ولفظا «غنى» و «فقير» لا يتضمنان فى حد ذاتهمـا أى مـدلول أخـلاقى أو ديـنى. لكنهما يكتسبان مدلولين أخلاقيين فى تـوجهين فكـريين متعارضـين. فـالثراء فى نظرية الثواب الدنيوى ثواب على الفضيلة، والفقـر عقـاب؛ وهـذا مـا يطالعنـا فى نصوص كالمزامير (١: ٣؛ ١١٢: ١-٣) والأمثال (١٠: ١٥-١٦؛ ١٥: ٦) وهو توجه يعارضه أيوب. وتوجه فكرى آخر يبدأ مـن تجـارب الحيـاة العامـة والحقـائق الـتى يـدينها الأنبياء؛ فهناك أغنياء أشرار وسفهاء يقهرون الفقراء، أما الفقـراء فيحـبهم الـرب (التثنية ١٠: ١٨؛ الأمثال ٢٢: ٢٢-٢٣) وسينصفهم الأتقياء (أشـعياء ١١: ٤). وهكـذا تمهد الطريق للتأويل الروحانى للألفاظ والذى يبدأ عند صفنيا: «أُطْلُبُوا الـرَّبَّ يَـا جَمِيعَ بَائِسِي الأَرْضِ» (صفنيا ٢: ٣، وانظر ٣: ١٢-١٣). وتنامت روحانية «الفقـر» فى

النصف الثانى من أشعياء ومزامير ما بعد السبى، إلا أن الألفاظ الدالة على الفقر كانت حينذاك فقدت مضامينها السسيولوجية؛ فلم يشكل الفقراء طائفة دينية أو طبقة اجتماعية لا قبل السبى ولا بعده.

٥. الغرباء المقيمون

إلى جانب مواطنى إسرائيل الأحرار وهم «شعب الأرض» والغرباء العابرين الذين كان يمكنهم الاعتماد على كرم الضيافة ولكن دون أن يحميهم التشريع (التثنية ١٥: ٣؛ ٢٣: ٢١) كانت شريحة من السكان تتألف من غرباء مقيمين (جِريم).

كان الجار عند البدو العرب القدامى هو اللاجئ الذى يلجأ لقبيلة غير قبيلته طلبًا للحماية. كذلك كان الـ «جِر» عند بنى إسرائيل؛ غريب يقيم بصورة دائمة وسط جماعة أخرى تقبله ويتمتع فيها ببعض الحقوق. وكان اللفظ يطلق على أفراد أو جماعات على السواء. فكان إبراهيم «جِر» فى حبرون (التكوين ٢٣: ٤) وكذلك كان موسى فى مدين (الخروج ٢: ٢٢؛ ١٨: ٣). كما جاء رجل من بيت لحم ومعه أسرته ليستقر كغريب مقيم فى موآب (راعوث ١: ١). وكان بنو إسرائيل «غرباء» (جِريم) فى مصر (الخروج ٢٢: ٢٠؛ ٢٣: ٩؛ التثنية ١٠: ١٩؛ ٢٣: ٨). ولجأ البثيروتيون إلى جتّايم وعاشوا بها غرباء مقيمين (صموئيل الثانى ٤: ٣).

وبعد أن استقر بنو إسرائيل فى كنعان اعتبروا أنفسهم أصحاب الأرض الشرعيين أو «شَعْبِ الأَرْضِ»؛ ومن لم يتم استيعابهم من السكان الأصليين سواء بالمصاهرة أو بالتدنى إلى مرتبة العبودية صاروا «جِريم»؛ وإلى هؤلاء أضيف المهاجرون. وتعتبر النصوص القديمة الإسرائيلى الذى يخرج ليعيش وسط قبيلة

غير قبيلته «جِر»؛ فهناك رجل من إفرايم كان «غريبًا» فى جبعة حيث آل بنيامين (القضاة ١٩: ١٦).

وكان اللاويون بصفة عامة ضمن هذه الفئة؛ فلم تكن لهم أرض ينتمون إليها (القضاة ١٧: ٧-٩؛ ١٩: ١)، وتصنف التشريعات الخاصة بحماية المجتمع اللاويين والـ«جِريم» فى فئة واحدة (التثنية ١٢: ١٢؛ ١٤: ٢٩؛ ٢٦: ١٢).

وكان الغرباء المقيمون أحرارًا لا عبيد من المنظور الاجتماعى ولكن لم تكن لهم حقوق مدنية كاملة، وبالتالى كانوا يختلفون عن مواطنى إسرائيل. ولعلهم كانوا يماثلون البريوكوى فى إسبرطة، وهم سكان بيلوبونيز الأصليون الذين استردوا حريتهم وصارت لهم مِلكيات ولكن لم تكن لهم حقوق سياسية. ومع ذلك فالغرباء فى إسرائيل كانوا أقل حظًا فى بادئ الأمر. فلما كانت مِلكيات الأراضى كلها فى أيدى بنى إسرائيل تدنى الغرباء المقيمون إلى مرتبة الأجراء (التثنية ٢٤: ١٤) كما فعل اللاويون (القضاة ١٧: ٨-١٠). وكان الفقر القاعدة بين الغرباء، فكانوا يصنفون ضمن الفقراء والأرامل واليتامى وكل المستضعفين اقتصاديًا ممن أوصى بنو إسرائيل بالتصدق عليهم. فالثمرة إذا سقطت والزيتون إذا تبقى على الشجر ونثار العنب وبقايا الحصاد كله يُترك لهم (اللاويين ١٩: ١٠؛ ٢٣: ٢٢؛ التثنية ٢٤: ١٩-٢١، وانظر إرمياء ٧: ٦؛ ٢٢: ٣؛ حزقيال ٢٢: ٧؛ زكريا ٧: ١٠). وكانوا كبقية الفقراء فى حماية الرب (التثنية ١٠: ١٨؛ المزامير ١٤٦: ٩؛ ملاخى ٣: ٥). وأوصى بنو إسرائيل بمساعدتهم وبأن يتذكروا أنهم كانوا غرباء فى مصر (الخروج ٢٢: ٢٠؛ ٢٣: ٩؛ التثنية ٢٤: ١٨، ٢٢)، لذا فإنهم أوصوا بحب الغرباء حبهم لأنفسهم (اللاويين ١٩: ٣٤؛ التثنية ١٠: ١٩).

وأوصِى لهم بنصيب فى العُشر الذى يُجمع كل ثلاث سنوات (التثنية ١٤: ٢٩) وفى محصول السنة السابعة (اللاويين ٢٥: ٦)، وكانت مدن اللجوء مفتوحة لهم (العدد ٣٥: ١٥). وفى الإجراءات القانونية أوصى لهم بالعدل كسائر أفراد إسرائيل (التثنية ١: ١٦) ولكن كانت تطبق عليهم العقوبات نفسها (اللاويين ٢٠: ٢؛ ٢٤: ١٦، ٢٢). ولم تكن ثمة حواجز تفصل الغرباء المقيمين عن بنى إسرائيل فى الحياة اليومية. ومن الغرباء من صاروا أثرياء (اللاويين ٢٥: ٤٧؛ وانظر التثنية ٢٨: ٤٣)، وتنبأ حزقيال بأنهم سيقتسمون الأرض مع بنى إسرائيل فى المستقبل (حزقيال ٤٧: ٢٢).

ومن المنظور الدينى ينص التثنية (١٤: ٢١) على أنه يحل للغريب أن يأكل الجيفة فى حين أن سفر اللاويين (١٧: ١٥) يحرّم ذلك على الغرباء كما يحرّمه على بنى إسرائيل. وفيما عدا ذلك تطبق عليهم تشريعات الطهارة نفسها (اللاويين ١٧: ٨-١٣؛ ١٨: ٢٦؛ العدد ١٩: ١٠). وعليهم أن يحافظوا على حرمة السبت (الخروج ٢٠: ١٠؛ التثنية ٥: ١٤) وأن يصوموا يوم التكفير (اللاويين ١٦: ٢٩) ولهم أن يقدموا القرابين (اللاويين ١٧: ٨؛ ٢٢: ١٨؛ العدد ١٥: ١٥، ١٦، ٢٩) وأن يشاركوا فى الأعياد الدينية (التثنية ١٦: ١١، ١٤) بل إن لهم أن يحتفلوا بالفصح مع بنى إسرائيل شريطة أن يختتنوا (الخروج ١٢: ٤٨-٤٩؛ وانظر العدد ٩: ١٤).

ويلاحظ أن كل هذه الفقرات تقريبًا دونت عقب السبى مباشرةً: التثنية وإرمياء و«تشريع القداسة» فى اللاويين. من ثم يبدو أن عدد الغرباء المقيمين فى يهوذا فى أواخر عصر المملكة كان زاد وكان لابد من سن التشريعات لهم. وربما حدث تدفق للاجئين من المملكة الشمالية السابقة.

كان استيعاب هؤلاء الغرباء القريبين عرقيًا والذين يدينون بالديانة نفسها يسيرًا وساعد على التعجيل بدمج الغرباء ممن ولدوا بالخارج. وبذلك تمهد الطريق لنشأة طائفة «المعتنقين الجدد للديانة اليهودية» وهو المقابل الذى وضعته الترجمة السعبينية لكلمة «جِر» العبرية.

ترد كلمة «توشَب» أحيانًا مقترنة بكلمة «جِر» (التكوين ٢٣: ٤؛ اللاويين ٢٥: ٢٣، ٢٥؛ أخبار الأيام الأول ٢٩: ١٥؛ المزامير ٣٩: ١٣). كما ترد كلمة «توشَب» فى إشارة إلى الأجراء فى الخروج (١٢: ٤٥) واللاويين (٢٢: ١٠؛ ٢٥: ٤٠) وإلى العبيد وكل «النازلين عندك» (اللاويين ٢٥: ٦). ويبدو من هذه النصوص أن طائفة الـ «توشَب» كانت كطائفة الـ «جِر»، ولو لم يصل الشبه بينهما إلى حد التطابق. فكان المنتمى لهذه الفئة أقل اندماجًا من الناحيتين الاجتماعية والدينية (الخروج ١٢: ٤٥ وانظر اللاويين ٢٢: ١٠) وأقل استقلالية، فليس له بيت خاص به؛ بل «نَزِيلُ رَجُلٍ» (اللاويين ٢٢: ١٠؛ ٢٥: ٦). وهو لفظ لاحق يرد فى الغالب فى النصوص التى دونت بعد السبى.

٦. الأجَراء

إلى جانب العبيد الذين سنتناولهم فى الفصل التالى كان هناك الأجراء وهم أحرار يؤجرون لأداء عمل معين لمدة معينة نظير أجر متفق عليه. كما كان الغرباء المقيمون والرحل يؤجرون بالصورة نفسها (الخروج ١٢: ٤٥؛ اللاويين ٢٢: ١٠؛ التثنية ٢٤: ١٤) كما فعل يعقوب مع لابان (التكوين ٢٩: ١٥؛ ٣٠: ٢٨؛ ٣١: ٧). وبمرور الزمن ازدادت بعض الأسر فقرًا وفقدت أرضها فاضطر عدد متنامٍ من بنى إسرائيل للعمل أجراء (انظر التثنية ٢٤: ١٤). وفى العصور الأولى كان العمال الزراعيون هم

الذين يُستأجرون بهذه الطريقة. فكانوا يعملون برعى غنم (عاموس ٣: ١٢) أو عمال حصاد أو قاطفى عنب (ربما راعوث ٢: ٣ وما بعدها؛ الملوك الثانى ٤: ١٨ وانظر متى ٢٠: ١ وما بعدها). وكان يمكن استئجارهم باليومية كما يحدث حاليًا (اللاويين ١٩: ١٣؛ التثنية ٢٤: ١٥ وانظر متى ٢٠: ٨) أو بأجر سنوى (اللاويين ٢٥: ٥٠، ٥٣؛ أشعياء ١٦: ١٤؛ ٢١: ١٦؛ سيراخ ٣٧: ١١).

ولا يحتوى العهد القديم على معلومات مباشرة عن أجورهم. وكان العمال فى بين النهرين يتلقون أجورهم نقدًا أو عينًا. وطبقًا لقانون حامورابى كان أجرهم شاقل فضة واحدًا فى الشهر فى مواسم العمل الشاق ويقل عن ذلك فى بقية السنة؛ وهناك عقود تحدد مبالغ أقل من ذلك بكثير. ويفترض قانون حامورابى أن يصل الأجر السنوى إلى عشرة شواقل تقريبًا، ما قد يفسر ما ورد بسفر القضاة (١٧: ١٠) والنص الصعب الذى ورد بالتثنية (١٥: ١٨). فبناء على ذلك يصبح معناه أن العبد الذى يخدم لست سنوات يكون سدد لسيده ضعف قيمته بمعدل أجر عامل نظرًا لأن ثمن العبد كان ثلاثين شاقل (الخروج ٢١: ٣٢). والأجراء فى الإنجيل (متى ٢٠: ٢) يكسبون دينارًا، وهو مبلغ أكبر بكثير ولكن لا جدوى من مقارنة القيمة بين عصرين بينهما كل هذا التباعد.

وتظل حقيقة أن حالة الأجراء كانت غير مُرضية (أيوب ٧: ١-٢؛ ١٤: ٦) بل لم يكن سادتهم الظالمون يوفونهم أجورهم (إرمياء ٢٢: ٣؛ سيراخ ٣٤: ٢٢). إلا أن التشريعات بذلت بعض الجهد لحمايتهم. فنص سفرا اللاويين (١٩: ١٣) والتثنية (٢٤: ١٤-١٥) على وجوب إعطاء الأجير أجره كل مساء (انظر متى ٢٠: ٨)، وكان الأنبياء يعملون على دفع الظلم عنهم (إرمياء ٢٢: ١٣؛ ملاخى ٣: ٥؛ سيراخ ٧: ٢٠).

٧. الحرفيون

وباستثناء الأجراء ساعد التقدم الاقتصادى وتنمية الحضر على مضاعفة عدد الحرفيين المستقلين. وورد ذكر العديد من الحرف فى العهد القديم منها الطحانون والخبازون والنساجون والحلاقون والخزافون والقصارون والحدادون والصياغ وغيرهم. وهناك مصطلح أعم هو «حَرَش» ويعنى العامل فى الخشب أو الحجَر وفى المعادن بصفة خاصة، أى من يشتغل بسبك المعادن ونقشها. وكانوا يعملون بنظام ورشة العائلة حيث يورث الأب حرفته لابنه وكان يساعده بعض العمال أو العبيد أو الأجراء.

كان الصناع من كل حرفة يعيشون ويعملون معًا فى حى أو شارع واحد كما هو الحال فى مدن الشرق حاليًا؛ وقد تتخصص قرية من القرى فى حرفة واحدة. وكانت الظروف الجغرافية والاقتصادية هى التى تحدد هذه التخصصات كوفرة المادة الخام اللازمة لها مثلاً كالمعادن أو الطفلة أو الخشب، أو وفرة وسائل الإنتاج كإمدادات الماء أو الوقود، أو الموقع الملائم لتهوية الأفران وغير ذلك. كما كانت هذه التجمعات تقوم على التراث، فهذه الحرف كانت متوارثة فى الأساس. من ثم فنحن نعلم أن المنسوجات كانت تصنع فى بيت أشبيع جنوب يهوذا (أخبار الأيام الأول ٤: ١٢) وأن البنيامينيين كانوا يعملون فى الخشب والمعادن فى منطقتى لود وأونو (نحميا ١١: ٣٥). وتشير الحفائر إلى أن صناعتى النسج والصباغة ازدهرتا فى دبير أو تل بيت مرسيم الحالية. وفى أورشليم كانت هناك عطفة للخبازين (نحميا ٣: ٣١-٣٢) و «حقل للقصّار» (أشعياء ٧: ٣) و «باب للفخّار» كان الفخرانية يعملون بالقرب منه

(إرمياء ١٩: ١ وما بعدها) و «حى للصياغ» (إرمياء ٣٧: ٢١). واستمر هذا التخصص الحرفى إلى العصر اليونانى الروى وعصر الآباء.

وشيئًا فشيئًا انتظم هؤلاء الحرفيون الذين يعملون معًا فى روابط حرفية. وهناك شواهد واضحة على ذلك بعد السبى حيث كانت الروابط الحرفية تسمى نفسها عائلات أو عشائر (مِشپاحوت) على غرار نظام العائلات الذى نشأت منه. ففى بيت أشبيع نجد «عَشَائِرِ بَيْتِ عَامِلِي الْبَزِّ» (أخبار الأيام الأول ٤: ٢١). وكان رئيس الرابطة يسمى «الأب»، كيوآب «أَبَا وَادِي الصُّنَّاعِ» (أخبار الأيام الأول ٤: ١٤) وكان صبيان الحرفة يسمون «أبناء». فكان عزيئيل «ابن» الصياغ (نحميا ٣: ٨) أى صبى صائغ كملكيا الذى كان من الفئة نفسها (نحميا ٣: ٣١) وحننيا العطار (نحميا ٣: ٨). ولهذه الروابط وضعٌ شرعى فى اليهودية حيث أوصت بسن القوانين لحماية أفرادها. بل كانت لهم فى بعض الحالات دور للعبادة خاصة بهم؛ فكان هناك كنيس للنساجين فى أورشليم. وربما ساعد نفوذ الروابط الحرفية فى العالم اليونانى الروى على التعجيل بهذا النمو إلا أن الفقرات التى يستشهد بها وما يماثلها من بين النهرين تنم عن أن هذه الروابط نشأت قبل ذلك بمدة طويلة، وربما ترجع إلى عصر المملكة إذا سلمنا بأن العلامات المحفورة على الأعمال الخزفية إن لم تكن أسماء أصحابها فهى علامات تجارية لإحدى الروابط وليست لورشة إحدى العائلات. وهذا أمر يصعب تحديده ولكن على أى الأحوال كانت كافة المشروعات المهمة فى فترة ما بعد السبى فى يد الملك؛ فمسبك عصيون جابر فى عصر سليمان والذى اكتشف قبل بضع سنوات كان مصنعًا حكوميًا. وكان خزافو نتاعيم وجديرة كما ورد بأخبار الأيام الأول (٤: ٢٣) يعملون فى الورشة الملكية. ومن هذه الورش

خرجت تلك الجرار وعليها ختم ملكى؛ ويفترض فى الختم أن يعنى ضمان جودة المنتج.

٨. التجار

لم يتجه بنو إسرائيل إلى التجارة إلا فى فترة متأخرة من تاريخهم. وكانت التجارة الخارجية أو الأعمال الكبرى حكرًا ملكيًا. فبعون من حيرام الصورى أعد سليمان أسطولاً فى البحر الأحمر (الملوك الأول ٩: ٢٦-٢٨؛ ١٠: ١١، ٢٢) لمقايضة منتجات مسبك عصيون جابر بذهب الجزيرة العربية وأموالها. وتم التخطيط لمشروع مماثل فى عصر يهوشافاط ولكنه باء بالفشل (الملوك الأول ٢٢: ٤٩-٥٠). كما قام سليمان بعمليات تجارية مع قوافل الصحراء (الملوك الأول ١٠: ١٥) وأدار وكالة تصدير؛ فكان عماله يشترون الجياد من صقلية والعربات من مصر ويبيعونها معًا (الملوك الأول ١٠: ٢٨-٢٩) إلا أن تأويل النص بهذا المعنى ليس مؤكدًا.

وقَّع أخاب اتفاقية تجارية مع بنهدد تمكن بمقتضاها من إقامة أسواق فى دمشق كما فعل الملك السورى فى السامرة (الملوك الأول ٢٠: ٣٤). واستمر هذا النوع من الأعمال التجارية فى كافة أرجاء الشرق الأدنى فى العصور القديمة. وكان نظيرا سليمان ملك صور (الملوك الأول ٥: ٥-٢٦؛ ٩: ٢٧؛ ١٠: ١١-١٤) وملكة سبأ (الملوك الأول ١٠: ١-١٣). وفى الألفية الثالثة قبل الميلاد وتحت حكم حامورابى أيضًا كان لملوك بين النهرين قوافل؛ وفى حقبة العمارنة كان لملوك بابل وقبرص وسائر الأراضى تجار يعملون فى خدمتهم؛ وفى القرن الحادى عشر قبل الميلاد، تنبئنا قصة ون آمون المصرية أن أمير تنيس كان لديه أسطول تجارى وأن ملك ببلوس كان يحتفظ بسجل للأعمال التجارية التى كان يبرمها مع الفرعون.

وكان الأفراد من بنى إسرائيل لا يقومون بأعمال تجارية إلا على النطاق المحلى؛ ففى سوق البلدة أو القرية حيث يقام السوق (الملوك الثانى ٧: ١) كان الحرفيون يبيعون منتجاتهم ويبيع الفلاحون محاصيل حقولهم ونتاج قطعانهم. وكانت هذه الأعمال التجارية على نطاق ضيق للغاية، وكان المنتج يبيع مباشرةً للمستهلك دون أى وسيط بينهما؛ وبالتالى لم يكن ثم طبقة من التجار. أما التجارة الحقيقية فكانت فى يد الأجانب والفينيقيين بخاصة ممن كانوا الوكلاء العالميين فى الشرق (انظر أشعياء ٢٣: ٢، ٨؛ حزقيال ٢٧)، ومن الأشوريين (ناحوم ٣: ١٦). وحتى بعد السبى كان اليهود يأتون بالمنتجات الزراعية إلى أورشليم، أما الصوريون فكانوا يبيعون السلع المستوردة فيها (نحميا ١٣: ١٥-١٦). ولعل أول تجار من بنى إسرائيل نعرفهم فى فلسطين نفسها من عملوا تحت رئاسة نحميا حين كان يرمم المتاريس (نحميا ٣: ٣٢)؛ ومن ناحية أخرى قد يكون هؤلاء أيضًا من الصوريين، فكان بعضهم وفقًا لما ورد بسفر نحميا (١٣: ١٦) يعيش فى المدينة.

وينعكس هذا الوضع على التسميات: فكلمة «كنعانى» تعنى «تاجر» فى أسفار أيوب (٤٠: ٣٠) والأمثال (٣١: ٢٤) وزكريا (١٤: ٢١). ومن الكلمات الأخرى ما يصف التاجر بأنه «الرحّال» أو بجذر يتصل بفعل «رَحَلَ». فكانوا غرباء وقادة قوافل كأهل مدين فى سفر التكوين (٣٧: ٢٨) أو باعة جائلين يطوفون البلاد يبيعون السلع المستوردة ويشترون المنتجات المحلية لتصديرها.

ولم يشرَع اليهود فى التجارة إلا فى الشتات وتحت ضغط الحاجة. ففى بابل نجد أبناء المسبيين الذين لم يشاركوا فى العودة عملاء لشركات تجارية كبيرة أو وكلاء لها. وفى مصر فى العصر الهيلينى تنبئنا البرديات أن بعضهم كانوا تجارًا أو صيارفة أو

سماسرة. وشيئًا فشيئًا حذا يهود فلسطين حذوهم، إلا أن كهنتهم لـم يوافقـوهم فى ذلك. فمع أن ابن سيراخ يقول إن أرباح التجارة مشروعة (سيراخ ٤٢: ٥) فإنه يعلق بقوله «قلَّما يتخلَّصُ التَّاجِرُ من الإثم» (سيراخ ٢٦: ٢٩؛ ٢٧: ٢).

الفصل الثالث

العبيد

١. العبودية عند بنى إسرائيل

ينكر بعض الباحثين واليهود منهم بخاصة أن يكون بنو إسرائيل عرفـوا العبوديـة، ويرون أن بنى إسرائيل لم يتدنوا إلى مرتبة العبودية قط على الأقل. وهناك مـا يـبرر هذه الرؤية إذا قارنا بنى إسرائيل بغيرهم من الأقدمين؛ فعند بـنى إسرائيـل والدول المجاورة لهم لم يكن هناك وجود لتلك العِصابات الضخمة من العبيد والتى دأبـت على تهديد توازن النظام الاجتماعى فى اليونان وروما. ولم يصل وضع العبيـد عنـد بنى إسرائيل والشرق القديم إلى ما وصل إليه من تـدنٍ فى رومـا الجمهوريـة حيـث يعرّف فارو العبد بأنه «آلة تمشى على قدمين» instrumenti genus vocale. وقد تكـون مرونة الكلمات أيضًا خادعة. فكلمة «عيبِد» تعنى «عبْد» أو من ليست له سيادة على نفسه، والسيادة عليه بيد غيره. والملك له السلطة المطلقة، إذن فكلمة «عيبِد» تعنى أيضًا رعايا الملك خاصةً المرتزقة منهم والضباط والوزراء؛ فهم بالتحـاقهم بخدمتـه قطعوا كل صلاتهم الاجتماعية الأخرى. وفى امتداد حديث للمعنى صارت للكلمـة مرادفات مهذبة. فقد نقارنها بتطـور نظيرتيهـا servant فى الإنجليزيـة و serviteur فى الفرنسية، فكلاهما مشتق من servus أى «عبْد». ولما كانت صلة الإنسان بربه تشبه صلته بحاكمه فى الحياة الدنيـا صـارت كلمـة «عيبِـد» صـفة للتقـاة وانطبقـت على إبراهيم وموسى ويسّى وداود وعلى «خادم يهوه» الغامض.

وكلمة «عَبْد» بمعناها الدقيق تعنى من حُرم حريته ولو لفترة على الأقل، وهو من يباع ويشرَي، وهو متاع سيده يفعل به ما يشاء؛ وبهذا المعنى كان هناك عبيد عند بنى إسرائيل، وكان بعضهم من بنى إسرائيل أنفسهم. وهذه حقيقة تؤكدها بعض النصوص القديمة التى تشير إلى العبيد فى مقابل الأحرار والأجراء والغرباء المقيمين أو إلى شرائهم لقاء مبلغ من المال؛ ووجود العبودية تؤكده أيضًا التشريعات الخاصة بالعتق.

٢. العبيد ذوو الأصول الأجنبية

كانت الحرب فى العصور القديمة أحد المصادر الرئيسة لتجارة الرقيق، فكان الأسرى يباعون عبيدًا. وهى عادة وجدت فى فلسطين أيضًا. فلو انتصر جيش سيسرا فى عصر القضاة لشارك فى الغنائم: «فَتَاةً أَوْ فَتَاتَيْنِ لِكُلِّ رَجُلٍ» (القضاة ٥: ٣٠). وبعد نهب صقلغ ساق العمالقة كل أهلها أسرى (صموئيل الأول ٣٠: ٢-٣). وسيحاسب يهوه الأمم ممن «وَأَلْقُوا قُرْعَةً عَلَى شَعْبِي وَأَعْطَوُا الصَّبِيَّ لِزَانِيَةٍ وَبَاعُوا الْبِنْتَ بِخَمْرٍ لِيَشْرَبُوا» (يوئيل ٣: ٣). وفى العصر الهيلينى كان تجار الرقيق يتبعون جيوش أنطيوكس الشهير لشراء اليهود الذين كانوا يؤسرون (المكابيين الأول ٣: ٤١؛ المكابيين الثانى ٨: ١٠-١١). وفيما بعد قام هادريان ببيع الأسرى الذين أسروا فى العصيان الثانى.

كل هذه أمثلة على إسرائيليين استعبدهم أعداء أجانب. إلا أن كاتب أخبار الأيام يسجل أن فقح ملك إسرائيل أسر فى حربه ضد يهوذا مئتى ألف من النساء والصبية والبنات ممن أطلق سراحهم عقب احتجاج أحد الأنبياء (أخبار الأيام الثانى ٢٨: ٨-١٥). ولا نعرف مدى صدق هذه القصة حيث لا نجد لها ذكرًا فى

سفرى الملوك؛ والرقم المذكور فيها مشكوك فيه. ومع ذلك فهى تبين أن استعباد الأسرى الذين كانوا إخوة فى الجنس كان معروفًا ولو أنه كان أمرًا يستهجنه كل ذى طبع قويم. ومن ناحية أخرى فوجود عبيد من الأسرى الأجانب عند بنى إسرائيل يؤكده تشريعان بسفر التثنية. فالأسيرة التى يتخذها آسرها زوجة له يحق له فى التثنية (٢١: ١٠-١٤) أن يطلقها من بعد ولكن لا يحق له بيعها. وهو ما يشير ضمنًا إلى أنه كان يحق له بيعها إن لم يتزوجها. وهناك قصة فى العدد (٣١: ٢٦-٤٧) تحكى عن اقتسام الغنائم عقب الحرب على مدين وتعد مثالاً موازيًا: فكان يتم توزيع العذارى على المحاربين والجماعة كلها بينما كان يتم قتل البقية لرفع لعنة الرب (العدد ٣١: ١٥-١٨).

ويتعلق تشريع التثنية (٢٠: ١٠-١٨) بغزو المدن. فإذا استعصت مدينة على الأرض التى أعطاها الرب لبنى إسرائيل تدمر عن آخرها فلا يُترك فيها أحد حيًا. وإذا شن بنو إسرائيل حربًا على مدينة خارج الأرض المقدسة فلابد من منحها الفرصة للاستسلام. فإن استسلمت يُستعبد كل أهلها وإنْ أبت وتم فتحها يُقتل رجالها جميعًا ويؤخذ نساؤها وأطفالها غنائم. وهذا التشريع بصورته الحالية نشعر فيه بروح التثنية (انظر المثال الموازى فى ٧: ١-٦) ولكنه غير حقيقى؛ فعصر الغزو الإقليمى والحروب الخارجية كان انقضى منذ عهد بعيد. وهو يعكس ذكرى اللعنات القديمة (يشوع ٦: ١٧-٢١؛ ٨: ٢٦؛ ١٠: ٢٨ وما بعدها؛ صموئيل الأول ١٥: ٣؛ وانظر التثنية ٢: ٣٤؛ ٣: ٦) والعقبات التى حالت دون الغزو الشامل (يشوع ١٧: ١٢-١٣؛ القضاة ١: ٢٨، ٣٠، ٣٣، ٣٥) وغزوات داود (صموئيل الثانى ٨: ٢؛ ١٢: ٣١) التى أمدت الدولة بأول عبيد فيها.

كانت تجارة الرقيق سائدة فى الشرق القديم. ففى سفر عاموس (١: ٦، ٩) قُدرت التجارة فى الأسرى على كل من غزة وصور. فكانت صور حسب ما ورد بسفر حزقيال (٢٧: ١٣) تبتاع الرجال من آسيا الصغرى، ويقول يوئيل (٤: ٦) إنها كانت تبيع اليهوذيين. والفينيقيون الذين كانوا كبار التجار فى إسرائيل لابد أن كانوا تجار رقيق أيضًا. وسمح التشريع لبنى إسرائيل بشراء العبيد من رجال ونساء من الأجانب أو من الغرباء المقيمين (اللاويين ٢٥: ٤٤-٤٥ وانظر الخروج ١٢: ٤٤؛ واللاويين ٢٢: ١١؛ والجامعة ٢: ٧).

والعبيد المشترون بالمال يختلفون عمن ولدوا فى البيت («يبِلِد بَيت» التكوين ١٧: ١٢، ٢٣، ٢٧؛ اللاويين ٢٢: ١١ وانظر إرمياء ٢: ١٤). ولكن ربما كانت هذه العبارة لا تشير إلى من ولدوا فى البيت فقط؛ فقد تشمل كل من ينتمون إلى البيت كعبيد ومن يخضعون لسيد البيت إذا دعت الحاجة للقتال. وهو ما يفسر الثلاثمئة وثمانية عشر «يبِلِدِه بَيت» الذين كانوا «موالى» إبراهيم (التكوين ١٤: ١٤) واستعمال كلمة «يَلِد» فى الإشارة إلى الحرب (العدد ١٣: ٢٨؛ صموئيل الثانى ٢١: ١٦، ١٨). ويحق للسيد أن يشترى عبيدًا متزوجين وأن يزوج من يمتلك، ونسلهم له (انظر الخروج ٢١: ٤) ويمثلون إضافة رخيصة الثمن لعبيد بيته. وإذا كانوا نشأوا فى الأسرة فإنهم يكونون أكثر انتماءً للبيت وتحسن معاملتهم، ولكنهم كانوا يظلون فى الوضع الاجتماعى للعبيد المشترين.

٣. العبيد من بنى إسرائيل

نعلم علم اليقين أنه كان هناك عبيد من أصول أجنبية؛ ولكن هل تدنى بنو إسرائيل لمرتبة العبودية؟ أشرنا لتونا إلى نص أخبار الأيام الثانى (٢٨: ٨-١٥) والذى

يحرّم ذلك كما يحرمه سفر اللاويين (٢٥: ٤٦) حيث يتحدث عن الأجانب ثم يضيف قائلاً: «تَسْتَعْبِدُونَهُمْ إِلَى الدَّهْرِ. وَأَمَّا إِخْوَتُكُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ فَلاَ يَتَسَلَّطْ إِنْسَانٌ عَلَى أَخِيهِ بِعُنْفٍ». ومع ذلك يتحدث سفر اللاويين (٢٥: ٣٩-٤٣) عن إسرائيلى «بيع» لإسرائيلى آخر وعن ضرورة معاملته كأجير أو نزيل لا عبد. ومن ناحية أخرى يتناول سفر اللاويين (٢٥: ٤٧-٥٣) حالة إسرائيلى «باع» نفسه لغريب مقيم، ويشير النص إلى إمكانية فك رقبته من قبل بنى عشيرته أو من قبل نفسه وإلى ضرورة معاملته باحترام. وسواء أكان سيده من بنى إسرائيل أو أجنبيًا ينبغى فك رقبة العبد فى اليوبيل (اللاويين ٢٥: ٤٠).

إذن لم يكن لبنى إسرائيل أن يكونوا عبيدًا بصورة دائمة؛ بل إن التشريع لا يسمح ببيعهم كعبيد بالمعنى الفعلى للكلمة بل لمدة محدودة وبضمانات محددة. ولا ندرى هل حدث أن طُبق هذا التشريع أم لا. فى عصر نحميا يندب اليهود اضطرارهم لبيع بنيهم وبناتهم عبيدًا وكان نحميا يناشد الشعب أن يلغوا ديونهم وأن يعتقوا من رهنوا أنفسهم رهنًا (نحميا ٥: ١-١٣). وليس ثمة إشارة إلى هذا التشريع فى اللاويين ٢٥.

يبدو إذن أن هذا التشريع لاحق على عصر نحميا والأرجح أنه متأخر لأنه يمثل بديلاً عن تشريع أقدم. وفى التثنية (١٥: ١٢-١٨) إذا بيع «عبرانى» - رجلاً كان أو امرأة - لأحد إخوته فعليه أن يخدمه لست سنوات ثم يُعتق فى السنة السابعة. وإذا رفض أن يُعتق يصبح عبدًا مدى حياته، وهو التشريع المشار إليه فى إرمياء (٣٤: ١٤) فيما يتعلق بعتق العبيد «العبرانيين» فى عهد صدقيا.

أما تشريع الخروج (٢١: ٢-١١) فأقدم كثيرًا. فالعبد «العبرانى» «المشترَى» عليه أن يخدم لست سنوات ثم يُعتق فى السابعة؛ وإذا رفض العتق يصبح عبدًا مدى حياته. وتتطابق هذه البنود مع بنود التثنية ١٥: ١٢-١٨) ولكنها لا تنطبق إلا على العبيد من الذكور. أما البنات اللائى يُبعن كإماء ليصبحن سرارى لسيدهن أو ابنه لا يُعتقن ووضعهن يشبه وضع الأسيرات (التثنية ٢١: ١٠-١٤).

ويلاحظ فى النصوص المستقاة من الخروج والتثنية وإرمياء أن هؤلاء العبيد يوصفون «بالعبرانيين»، وهى صفة لا تنطبق على بنى إسرائيل إلا فى ظروف بعينها باستثناء نص واحد متأخر (انظر يوحنا ١: ٩). ويذهب البعض إلى أن الكلمة تطلق فى بنى إسرائيل على من استبدلوا بحريتهم عبودية شبه طوعية. وهى نظرية قد تجد لها سندًا فى صموئيل الأول (١٤: ٢١) حيث تطلق صفة «العبرانيين» على بنى إسرائيل ممن دخلوا فى خدمة الفلسطينيين، وبالقياس على وثائق نوزو التى يبيع فيها 'حاپيرو' أنفسهم عبيدًا. وقد تكون النصوص التوراتية احتفظت ببقايا استعمال قديم، إلا أنها تشير دون شك إلى بنى إسرائيل.

كان السبب الوحيد لتدنى الإسرائيلى لمرتبة العبد فقره أو فقر أهله. فكان فى العادة إما مدينًا أو مرهونًا لحين سداد دين. وهو المفترض فى تشريعات اللاويين ٢٥ والتثنية (١٥: ٢-٣)، وتؤكده الفقرات الأخرى. فأظهر أليشع آية لمساعدة امرأة كاد المرابى أن يأخذ ولديها عبدين (الملوك الثانى ٤: ١-٧). وفى أشعياء (٥٠: ١)، يسأل يهوه بنى إسرائيل قائلاً: «مَنْ هُوَ مِنْ غُرَمَائِى الَّذِى بِعْتُهُ إِيَّاكُمْ؟». ويبيع معاصرو نحميا بنيهم وبناتهم عبيدًا رهنًا لسداد ديونهم (نحميا ٥: ١-٥). وهو ما يفسر السبب فى أن هذه العبودية لم تكن دائمة، بل كانت تنتهى بمجرد سداد الدين أو

الإبراء منه (اللاويين ٢٥: ٤٨؛ الملوك الثانى ٤: ٧؛ نحِميا ٥: ٨ و١١). وتحدد تشريعات الخروج ٢١ والتثنية ١٥ مدة أقصاها ست سنوات. (طبقًا لقانون حامورابى لم يكن يمكن احتجاز العبيد المرهونين لدين لأكثر من ثلاث سنوات.) إلا أن هذه التشريعات لم تكن تطاع كما يبين إرمياء ٣٤. ونظرًا لهذه الصعوبة يسمح التشريع الأمثل للاويين ٢٥ بمد الفترة حتى خمسين سنة ولكنه يلزم السيد بأن يعامل عبده كأجير أو نزيل.

إذن كان هناك عبيد إسرائيليون لسادة إسرائيليين. وإضافة إلى من تدنوا لهذه المرتبة بسبب الفقر أو الدَّين، كان هناك لصوص يعجزون عن تبرئة أنفسهم فكانوا يباعون لسداد قيمة ما سرقوا (الخروج ٢٢: ٢). ومن ناحية أخرى تقضى تشريعات الخروج (٢١: ١٦) والتثنية (٢٤: ٧) بعقوبة الإعدام على من يختطف إسرائيليًا بغرض تسخيره أو بيعه عبدًا. ولعل التحريم الذى ورد بالوصايا العشر (الخروج ٢٠: ١٥؛ التثنية ٥: ١٩) والذى يختلف تمامًا عن الوصية المفصلة والخاصة بالجرائم ضد العدل (الخروج ٢٠: ١٧؛ التثنية ٥: ٢١) يستنكر هذه الفعلة الشنعاء من رجل حر.

٤. عدد العبيد وقيمتهم

ليس لدينا معلومات كافية عن عدد العبيد المحليين فى إسرائيل. فجدعون أخذ عشرة من عبيده لهدم مذبح البعل (القضاة ٦: ٢٧). وأبيجايل امرأة نابال كان لديها عدد لا يحصى من العبيد، وعندما ذهبت للزواج بداود اصطحبت معها خمسة من غلمانها (صموئيل الأول ٢٥: ١٩، ٤٢). وعقب موت شاول قام صيبا وهو غلام له خمسة عشر ابنًا وعشرون عبدًا بتقدير قيمة ممتلكات الأسرة الملكية (صموئيل الثانى ٩: ١٠).

وربما كان لبعض كبار ملاك الأراضى فى عصر المملكة بيوت كبيرة نسبيًا إلا أن هؤلاء كانوا يمثلون حالات استثنائية. ويسجل إحصاء الشعب لدى عودته من السبى (عزرا ٢: ٦٤؛ نحميا ٧: ٦٦) عدد ٧٣٣٧ عبدًا من كلا الجنسين من مجموع ٦٠٣٢٤ حرًا. من ثم كان الوضع يختلف تمامًا عنه فى اليونان أو روما ولكن كان الوضع مماثلاً فى بين النهرين حيث كانت الأسرة الغنية تمتلك عبدًا أو اثنين فى أقدم العصور وما بين عبدين وخمسة عبيد فى الحقبة البابلية الثانية؛ أما فى أشور فكان الرقم يزيد عن ذلك قليلاً. وليست هناك شواهد كافية أيضًا عن قيمة العبيد. فباع إخوة يوسف أخاهم نظير عشرين قطعة فضة (التكوين ٣٧: ٢٨) وهو متوسط ثمن العبد فى بابل القديمة. وهو ثمن ثور. وتضاعفت الأثمان فى العصر البابلى الثانى بل زاد عن ذلك أيضًا تحت حكم الفرس. وفى أواسط الألفية الثانية قبل الميلاد كان سعر السوق للعبد ثلاثين شاقل فضة فى نوزو، وأربعين فى أوجاريت (راس شمرة). وفى إسرائيل كان ثمن العبد ثلاثين شاقلاً حسب ما ورد بسفر الخروج (٢١: ٣٢)، وهو المبلغ الذى تقاضاه يهوذا نظير خيانته المسيح (متى ٢٦: ١٥). إلا أن الأسعار كانت ارتفعت فى الحقبة اليونانية حيث وعد نكانور النخاسين بأن يبيعهم تسعين أسيرًا بقنطار أى حوالى ثلاثة وثلاثين شاقلاً للرأس (المكابيين الثانى ٨: ١١)، وكان هذا ثمنًا بخسًا إذا ما قورن بالأثمان التى ورد ذكرها فى البرديات المعاصرة، إذ كان يهدف إلى جذب تجار الرقيق بأن يمنيهم بالربح الوفير.

٥. أوضاع العبيد

الحقيقة أن العبد متاع منقول تأول ملكيته لسيده بحق الغزو أو الشراء أو الإرث؛ ويستغله سيده كيفما يشاء، ويحق له بيعه. وكانت تشريعات بين النهرين القديمة

تقضى بوسمه كالماشية بوسم يُكوى به بالحديد المحمى أو بعلامة تلصق بجسده. ولكن لم يكن كل العبيد يوسمون بعلامات للهوية؛ بل كان يوسَم الآبقون منهم ممن كان يمسَك بهم ومن كان يميل منهم للهرب. وكان الكهنة يجيزون وسم العبد بغرض تثبيط عزمه عن الهرب، ولو أن هذا الجواز لم يرد صراحةً فى العهد القديم. والعبد الذى يرفض العتق يتم ثقب أذنيه (الخروج ٢١: ٦؛ التثنية ١٥: ١٧)، لكن ذلك لم يكن وسمًا له بل كان رمزًا لانتمائه للعائلة. وأقرب تشبيه لذلك اسم يهوه الذى كان يدون على أكف المؤمنين فى سفر أشعياء (٤٤: ٥) لتمييزهم كأتباع للرب، وكاسم الوحش الذى يوسم على أكف أتباعه فى سفر رؤيا يوحنا (١٣: ١٦-١٧)، أو كأوسام الطوائف الهيلينية.

ومع كل ذلك لم يكن أحد فى الشرق القديم ينسى أن العبد إنسان؛ فكان للعبيد حقوق. وينص تشريع حامورابى على معاقبة من يقسو على عبد غيره لأن العبد كان ملكًا لسيده؛ كما ينص الخروج (٢١: ٣٢) على أن العبد إذا نطحه ثور أحد الجيران يكون على صاحب الثور أن يدفع تعويضًا لسيد العبد. وحتى فى بين النهرين كان للعبيد سبل قانونية تحميهم من العنف الجائر، وفى إسرائيل كانت التشريعات توفر لهم حماية أوضح. فمن يفقأ عينى عبده أو يكسر له سنّة يتوجب عليه عتقه تعويضًا له (الخروج ٢١: ٢٦-٢٧). ومن ضرب عبده ضربًا أفضى إلى موته يُقتص منه (الخروج ٢١: ٢٠) ولكن إذا عاش العبد يومًا أو يومين يعفَى من القصاص «لأنه ماله» (الخروج ٢١: ٢١). ويبدو أنهم كانوا يعتقدون أن السيد يكون بذلك عوقب بما فيه الكفاية بما تكبد من خسارة ولو أن هذه العبارة تدل على أن العبد حتى عند بنى إسرائيل كان يعتبر متاعًا مملوكًا لسيده.

كان يحق للعبد فى بين النهرين وروما أن تكون له ذمة مالية خاصة به وأن يـدير عملاً خاصًا به وأن يمتلك عبيدًا أيضًا. ولكن ليس هناك ما يدل على أن ذلك كان ساريًا عند بنى إسرائيل. صحيح أن سفر اللاويين (٢٥: ٤٩) يجيز للعبد أن يـشترى نفسه إذا امتلك مالاً، إلا أن النص لا يقدم أية تفاصيل عن ذلك. وهناك إشـارات إلى حالات أخرى؛ فالغلام الذى خرج مـع شـاول كان معـه ربـع شـاقل فى جيبـه (صموئيل الأول ٩: ٨). وجيحزى غلام أليشع ألح على نَعمان ليعطيه وزنـتى فـضة لشراء «ثِيَابٍ وَزَيْتُونٍ وَكُرُومٍ وَغَنَمٍ وَبَقَرٍ وَعَبِيدٍ وَجَوَارٍ» حسب قول أليشع (الملـوك الثانى ٥: ٢٠-٢٦). وكان لصيبا غلام عائلة شاول عشرون عبدًا (صموئيل الثـانى ٩: ١٠). إلا أن السيد كانت له الـسيطرة الأولى على ممـتلكات عبـده؛ فيـنص صـموئيل الثانى (٩: ١٢) صراحةً على أن «جَمِيعُ سَاكِنِي بَيْتِ صِيبَا عَبِيـداً لِمَفِيبُوشَـثَ». لكـن هذه الحالات لا تستند إلى دليل قاطع، فاللفظ العبرى هنا ليس «عبيد» بـل «نَعَـر» (شاب) وبالتالى فهو «خادم» أو «غلام»، وربما كان فى كل الحالات رجلاً حرًا يعمـل فى خدمة سيد.

وكانت قيمة العبد فى الحياة العادية تتوقـف على مكانـة سيده، ولكـن كان يـتم التغاضى عن هذا الجانب عادةً. ففى مجتمع يضفى على العائلة كل هـذه الأهميـة ولا عمل فيه خارج نطاق العائلة كان الفرد بمفرده بلا حماية أو سـند. وكان العبـد على أقل تقدير يضمن ضرورات الحياة. بل إنه كان يمثل جزءًا من العائلـة فعـلاً، فـكان «فى بيته» بالمعنى الأصلى للكلمة (لذا كان لابـد مـن تختينـه، التكـوين ١٧: ١٢-١٣). فكان يعمل فى ورشة العائلة ويستريح يوم السبت (الخروج ٢٠: ١٠؛ ٢٣: ١٢) ويـشارك فى ولائم الأضاحى (التثنية ١٢: ١٢، ١٨) وفى الاحتفال بالأعياد الدينية (التثنيـة ١٦:

١١، ١٤) حتى الفصح (الخروج ١٢: ٤٤) الذى استُبعد منه النزيل والأجير. ويجوز لعبد الكاهن أن يأكل من التقدمات المقدسة (اللاويين ٢٢: ١١) وهو ما لا يجوز للنزيل والأجير (اللاويين ٢٢: ١٠). ومن علاقة إبراهيم بغلامه (التكوين ٢٤) يتبين مدى الحميمية التى كان يمكن أن تتسم بها الصلة بين السيد وعبده. وورد فى الأمثال (١٧: ٢) أن «العبد الفطن أفضل من الابن المخزى» (انظر سيراخ ١٠: ٢٥). وأحل له نصيب من ميراث سيده (الأمثال ١٧: ٢) بل يرثه فى حالة عدم وجود ورثة (التكوين ١٥: ٣). ومن العبيد من تزوج ابنة سيده (أخبار الأيام الأول ٢: ٣٤-٣٥). ومن الواضح فى الحالتين الأخيرتين أن العبد كان عتيقًا بطبيعة الحال.

وكان على العبد بالطبع أن يكون مطيعًا وأن يعمل. وكان العقلاء ينصحون من كان له عبد بأن يقسو فى معاملته (الأمثال ٢٩: ١٩، ٢١). فلابد من الحزم. ولكن من مصلحة السيد أن يقرنه بالعدل والإنسانية (سيراخ ٣٣: ٢٥-٣٣). وكان الأتقياء يضيفون وازعًا دينيًا؛ فاحتج أيوب بأنه لم يغمط غلامه وأَمَته حقهما لأنهما من خلق الله مثله (أيوب ٣١: ١٣-١٥).

ويقضى سفر اللاويين بحسن معاملة العبد الإسرائيلى؛ فيعامل كنزيل أو أجير ولا يسخّر كالعبيد (اللاويين ٢٥: ٣٩-٤٠). وفى تفسير هذا النص قال الكهنة إنه لا يجوز أن تسند إليه مهام مرهقة أو مهينة كإدارة الطواحين (انظر القضاة ١٦: ٢١) أو خلع نعلى سيده أو غسل قدميه (انظر صموئيل الأول ٢٥: ٤١). فحين يحتج يوحنا المعمدان فى العهد الجديد بأنه ليس أهلاً لأن يفك رباط نعلى من يعمد (متى ٣: ١١) فإنه يعنى أنه أدنى من عبد. ويستنكف بطرس أن يغسل المسيح له رجليه (يوحنا ١٣: ٦-٧) فهذه مهمة لا يقوم بها إلا عبد.

٦. الإماء

سبق أن أشرنا إلى أن الإماء كـن يمـثلن فئـة خاصـة. فكـن يلبـين الاحتياجـات الشخـصية لـسيدات البيـت (التكـوين ١٦: ١؛ ٣٠: ٣، ٩؛ صـموئيل الأول ٢٥: ٤٢؛ يهوديت ١٠: ٥) أو يرضعن الأطفال (التكوين ٢٥: ٥٩؛ صموئيل الثـانى ٤: ٤؛ الملـوك الثانى ١١: ٢). وكان سيدهن يرتب زواجهن حسب هواه (الخروج ٢١: ٤). وقد يتخذ إحداهن سرية له، وحينئذ كانت ترتقى فى المكانة. فاتخذ كل مـن إبـراهيم ويعقـوب مثلاً من الإماء سرارى بطلب من زوجته العاقر. إلا أنهن كـن يحـتفظن بوضـعهن كإماء (انظر التكوين ١٦: ٦) ما لم يعتقهن سيدهن (انظر اللاويين ١٩: ٢٠). ويجـيز تشريع الخروج (٢١: ٧-١١) القديم للأب من بنى إسرائيـل إن كان فقـيرًا أو مـثقلاً بالديون أن يبيع ابنته لتصير سرية لرجل أو لابنه. وهى فى هـذه الحالـة لا تُعتـق فى السنة السابعة كالعبيد من الذكور. وإن لـم يـرض عنهـا سـيدها كان له أن يبيعهـا لأسرتها وليس له أن يبيعها لغريب. وإن اتخـذ زوجـة أخـرى فعليـه أن يـبقى على حقوق الأولى دون مساس. وإن نوى أن يتخـذها زوجـة لابنـه فعليـه أن يعاملهـا كإحدى بنات الأسرة.

ويفرض التثنية تشريعًا مماثلاً للسبايا ممن يتزوجن ممن سـبوهن (التثنيـة ٢١: ١٠-١٤). ولكن على خلاف سفر الخروج ٢١ لا يفرق التثنيـة بـين الرجـال والنـساء فى معاملة العبيد من بنى إسرائيل؛ فالأمة الإسرائيلية تعتق فى السنة السابعة كالعبـد الإسرائيلى ولها أن ترفض العتق مثلـه (التثنيـة ١٥: ١٢ و١٧). كمـا لا يفـرق سـفر إرمياء بين الذكور والإناث من العبيد. ويبدو أن هذا يعنى أنه لم يعد هناك سرارى فى ذلك العصر. ولا يرد لهن ذكر فى التشريع اللاحق بسفر اللاويين ٢٥. ويشير نحميا

(٥: ٥) إلى استعباد الإسرائيليات من جانب سادتهن ولكنه لا يذكر أنهن كن يُتخذن سرارى.

٧. العبيد الآبقون

لم يكن أمام العبد من سبيل للخلاص من قسوة سيده سوى الهرب (سيراخ ٣٣: ٣٣) وحتى إن حسنت معاملته كان يميل إلى الهرب لمجرد أن يتمتع بالحرية التى هى حق لكل إنسان. وكان نابال رجلاً ذا ثراء وأنانية ويبدو أنه عرف شيئًا عن ذلك حيث يقول لرسول داود: «كَثُرَ الْيَوْمَ الْعَبِيدُ الَّذِينَ يَهْرُبُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَمَامِ سَيِّدِهِ» (صموئيل الأول ٢٥: ١٠). وفر اثنان من عبيد شمعى إلى جت (الملوك الثانى ٢: ٣٩). وكان الحال كذلك فى كل مكان. فقانون حامورابى يقضى بإعدام من يساعد عبدًا آبقًا أو يغويه ويرفض تسليمه أو يأويه. وكانت تشريعات بين النهرين الأخرى أقل تشددًا؛ فكان من يأوى عبدًا آبقًا فى نوزو يغرم.

وللتعامل مع العبيد الذين يغادرون البلاد هربًا اشتملت بعض المعاهدات بين الدول على بنود خاصة بتسليم الفارين. وبذلك تمكن شمعى من استعادة عبديه اللذين لجآ إلى ملك جت (الملوك الأول ٢: ٤٠ وانظر صموئيل الأول ٣٠: ١٥).

ولا تتضمن تشريعات بنى إسرائيل سوى مادة واحدة خاصة بالعبيد الآبقين. فيحظر التثنية (٢٣: ١٦-١٧) على الجميع أن يسلموا عبدًا فر من سيده ولجأ إليهم، فينبغى الترحيب به وحسن معاملته فى أى مكان يختار. وهذه مادة لا وجود لمثلها فى التشريع القديم ويصعب تفسيرها، ولا يبدو أنها تنطبق على العبد الإسرائيلى الذى يهرب من سيد إسرائيلى لأنه سيعود إلى عائلته أو عشيرته بالطبع. وللسبب نفسه لا تنطبق على العبد الإسرائيلى الذى يهرب من سيد أجنبى. يبدو إذن أن التشريع

لا بد أن يتعامل مع الأجنبي الذى يفد من الخارج ويدخل إسرائيل بوصفه «جِر» أو «توشَب». فتقضى روح سفر أشعياء (١٦: ٣-٤) برفض تسليم الفارين واعتبار كل الأرض المقدسة ملاذًا للمطرودين.

٨. عتق العبيد

كان للسيد أن يعتق عبده إن أراد، وهناك بضع حالات حددها التشريع. فإذا تزوج رجل بأسيرة فإنها لا تعود أَمَة (التثنية ٢١: ١٠-١٤). كما كان العتق يتم أيضًا تعويضًا عن أذى بدنى (الخروج ٢١: ٢٦-٢٧). ويلاحظ أن السياق غير المشروط لهذا النص لا يسمح لنا بقصره على العبيد من بنى إسرائيل. ولكن كان العبيد من الأجانب يظلون عبيدًا مدى الحياة وكانوا يورَّثون مع ما يورث (اللاويين ٢٥: ٤٦).

على أى كان استعباد الإسرائيليين مؤقتًا من الناحية النظرية. فكان للعبيد من الذكور (بنص الخروج ٢١: ٢-٦) وكذلك الإماء (بنص التثنية ١٥: ١٢-١٧) أن يُعتقوا بعد ست سنوات من الخدمة. وكان لهم أن يرفضوا العتق، ولا شك أنهم كانوا يرفضونه فى الغالب خشية العودة إلى الفقر من جديد، ما دفعهم لبيع أنفسهم أصلاً. وكانت الهدية التى يتلقون من أسيادهم (التثنية ١٥: ١٤) مجرد تأمين ضئيل للمستقبل. وكانوا يجدون ما يبرر بقاءهم إن كان السيد زوّجهم، إذ كانت الزوجة والأطفال يظلون ملكًا له (الخروج ٢١: ٤). وفى هذه الحالة كان يتم ثقب أذن العبد على عضادة الباب أو عتبته رمزًا لانتمائه النهائى للبيت ويصير عبدًا مدى حياته. ويبدو أن هذه التشريعات لم يكن يتم الالتزام بها تمامًا. فحسب ما ورد بسفر إرمياء الذى يقوم بصورة واضحة على سفر التثنية قام أهالى أورشليم بإعتاق عبيدهم «العبرانيين» إبان الحصار الذى فَرض عليهم نبوخذنصر؛ ولكن حين رفع

الحصار لبعض الوقت عادوا لاستعبادهم من جديد وهو ما يدينه النبى باعتباره جريمة فى حق إخوتهم ونقضًا لشريعة الرب.

والبنود التى سبقت الإشارة إليها من اللاويين ٢٥ تتعلق بعتق العبيد من بنى إسرائيل فيما يتصل بسنة اليوبيل. ففى تلك السنة كان لهم أن يُعتقوا هم وأطفالهم (اللاويين ٢٥: ٤١-٥٤). وقبل إنقضاء المدة كان لهم أن يُفتدوا أو أن يَفتدوا أنفسهم بعدد السنين المتبقية قبل اليوبيل بمعدل أجر أجير عن كل سنة (اللاويين ٢٥: ٤٨-٥٣). وهذه البنود تبدو مثالية بعض الشيء؛ فالعبد الذى بدأ مدة خدمته بعد بداية يوبيل قد توافيه المنية قبل أن يبلغ نهايتها أو قد تمنعه الشيخوخة من كسب عيشه بعد عتقه. وكان ثمن حريته يكلفه الكثير ما لم يكن اليوبيل قريبًا؛ فكان أجر ثلاث سنوات يكفى لسداد ثمن عبد. ورأينا من قبل أن قيمة العبد كانت تقدر بثلاثين شاقلاً (بنص الخروج ٢١: ٣٢) وأن أجر العامل فى سنة كان يبلغ عشرة شواقل تقريبًا بنص تشريع حامورابى وربما بنص التثنية (١٥: ١٨). ولكن ليس ثمة شواهد تنم عن تطبيق هذا التشريع ولو لمرة سواء قبل نحميا أو بعده حيث أنه لا يشير إليه ضمن أمره بإسقاط الديون وإطلاق المرهونين (نحميا ٥: ١-١٣).

والعبد العتيق يسمى «حُفشى» فى تشريعات الخروج ٢١ والتثنية ١٥ وفى إرمياء ٣٤ (وانظر اللاويين ١٩: ٢٠ وأشعياء ٥٨: ٦ وأيوب ٣: ١٩). وهو لفظ لم يرد فى أى سياق عدا عتق العبيد إلا مجازًا فى سفر أيوب (٣٩: ٥) وصموئيل الأول (١٧: ٢٥ حيث ورد بمعنى الإعفاء من الضريبة والسخرة). من ثم فالترجمة الوحيدة الممكنة له «عتيق». ولكن ليس فى العهد القديم ما يوحى بأن هؤلاء العتقاء كانوا يشكلون طبقة خاصة فى المجتمع. وهو استنتاج لا يستمد إلا من التشبيهات غير التوراتية؛

فـفى ألالاخ ونـوزو وفى رسـائل العمارنـة ونـصوص راس شـمرة وفى التـشريعات الأشورية وفى الوثائق الأشورية المتأخرة يرد لفظ «حُپـشو» للدلالـة على طبقـة مـن الناس فى موقع وسط بين العبيد ومـلاك الأراضى. ويبـدو أنهـم كانـوا مـن عبيـد الأرض والمزارعين ومن الحرفيين فى بعض الحالات. وللفـظ عديـد مـن الدلالات المتباينة فى هذه السياقات الاجتماعية المتفاوتة ومن المستبعد أن ينطبق أحد هـذه المعانى أو غيره على إسرائيل التى لم تعرف طبقات اجتماعية محددة. وكان العبد بعد عتقه يعود إلى الانتماء إلى «شعب الأرض» من جديد.

٩. عبيد الدولة

كان الأسرى يمدون دول الشرق القديم بالقوة البشرية مـن العبيـد والـتى كانـت تحتاج إليها للمعابد والقصر والأشغال العامة والمـشروعات التجاريـة أو الـصناعية الكبرى التى كانت حكرًا على الملك. ومع أن تشريعات العهد القديم لا تتعامـل إلا مع العبيد المحليين فيبدو أن إسرائيل كان بها عبيد دولة أيضًا.

فبعد الاستيلاء على ربّة «أَخْرَجَ داود الشَّعْبَ الَّذِى فِيهَا وَوَضَعَهُمْ تَحْـتَ مَنَاشِـيرَ وَنَوَارِجِ حَدِيدٍ وَفُؤُوسِ حَدِيدٍ وَأَمَرَّهُمْ فِي أَتُونِ الآجُرِّ، وَهَكَذَا صَنَعَ بِجَمِيعِ مُدُنِ بَـنِي عَمُّونَ» (صموئيل الثانى ١٢: ٣١). وجرى الظن لمدة طويلـة أن هـذا النـص يـصور مذبحة أعملت فى الناس بمعدات العمال؛ إلا أن الترجمة المشار إليها تبدو منطقيـة تمامًا ولا داعى لافتراض وقوع مذبحة كهذه. والسؤال الوحيد الذى يتبقى هو: هـل كان يعنى استعباد الناس لخدمة الدولة أم مجرد إخـضاعهم للـسخرة؟ والأرجـح أن يكون العمل فى مناجم عربة ومسبك عصيون جابر فى المناطق النائية وفى ظـروف شديدة القسوة فى عهد سليمان أدى إلى تزايد مخيف فى الوفيات وكان هـذا العمـل

يتطلب أعدادًا كبيرة من العبيد فى خدمة الملك. ومن غير المرجح أن يكون تم تسخير أحرار من بنى إسرائيل بأعداد كبيرة لتلك المهمة. وكان ملاحو أسطول أوفير الذى كان يقوم بتصدير منتجات مصنع عصيون جابر نصف الجاهزة من «عبيد سليمان» الذين كانوا يعملون جنبًا إلى جنب مع عبيد حيرام وصور (الملوك الأول ٩: ٢٧ وانظر أخبار الأيام الثانى ٨: ١٨؛ ٩: ١٠). وربما كان عبيد الدولة الأجانب هؤلاء يعملون أيضًا فى منشآت سليمان الكبرى (الملوك الأول ٩: ١٥-٢١). واللفظ الوارد فى النص «مَس عوبِد» (المجندون المسخّرون) للدلالة على هؤلاء العمال الذين كان يتم تجنيدهم من نسل الكنعانيين؛ ولعل إضافة لفظ «مسخرون» كان بغرض تمييز هؤلاء المجندين عمن كانوا يجندون من بنى إسرائيل (للمزيد عن المجندين انظر الفصل الخامس). وقد يساورنا الشك فى هذه التفرقة التى سعى بها المنقح إلى إعفاء بنى إسرائيل من عبءٍ (انظر الفقرة ٢٢) يقع بالفعل على كاهلهم كما يتبين من الوثائق القديمة لسفرى الملوك الأول (٥: ٢٧؛ ١١: ٢٨). والأهم أنه يضيف قائلاً (الملوك الأول ٩: ٢١) إن الكنعانيين ظلوا عبيدًا «إلى يومنا هذا». إذن كان هناك فى عصره بأواخر عصر المملكة عبيد دولة يعزى وجودهم إلى سليمان.

وبعد السبى نجد «ذرية عبيد سليمان» ممن عادوا من بابل وعاشوا بأورشليم وضواحيها (عزرا ٢: ٥٥-٥٨؛ نحميا ٧: ٥٧-٦٠؛ ١١: ٣) إلا أن علاقاتهم كانت تغيرت؛ فهم يُذكرون جنبًا إلى جنب مع «النثينيم» (المُعطون) ويحسبون معهم (عزرا ٢: ٤٣-٥٤؛ نحميا ٧: ٤٦-٥٦). وعاش هؤلاء «النثينيم» على جبل أوفيل بجوار الهيكل (نحميا ٣: ٣١؛ ١١: ٢١) وكانوا يشكلون المرتبة الدنيا من خدام المعبد وكانوا يعملون فى خدمة اللاويين (عزرا ٨: ٢٠). وتنم أسماؤهم إلى حد ما عن أصول

أجنبية. ومع أن التسمية لا ترد فى نصوص ما قبل السبى كان ثـم كيـان مـشابه فى أواخر عصر المملكة على أقل تقدير؛ حيث يلوم حزقيال (٤٤: ٧-٩) بـنى إسرائيـل لسماحهم بدخول الغرباء المقدس وإسناد بعـض مـن مهـامهم إليهـم. وربمـا كان العبيد الأجانب ألحقوا بمقادس بنى إسرائيل من البداية كما كانت العـادة فى كافـة معابد الشرق القديم واليونان وروما. وكان كاتب سفر يشوع على علم بـالجبعونيين الذين كانوا يحتطبون ويحملون الماء فى المقدس (يشوع ٩: ٢٧) حيـث يقـول إن أداء هذه المهمة كان لعنة على آبائهم من قبل يشوع لخداعهم لبـنى إسرائيـل (يـشوع ٩: ٢٣). وأمثال هؤلاء الأغراب هم المقصودون بما ورد فى التثنية (٢٩: ١٠). ويعزو عزرا (٨: ٢٠) وجود كيان «النثينيم» إلى داود، ولكن ردًا على تشغيل الأغراب يؤكد العدد (٣: ٩؛ ٨: ١٩) أن اللاويين هم من كانوا «يُعطَون» للكهنة لخدمة المقدس.

إذن فكما كان الحال فى البلاد المجاورة كان هناك طبقتان لعبيد الدولة فى عـصر المملكة: عبيد الملك وعبيد المقدِس، وكلتاهما من الأغـراب وعادةً مـن الأسرى أو ذريتهم. وبعد السبى وانـدثار مؤسـسات الملَكيـة تـم دمـج «عبيـد سـليمان» مـع «المعطَون» وألحقوا جميعًا بخدمة المقدِس.

الفصل الرابع

مفهوم الدولة عند بنى إسرائيل

١. بنو إسرائيل والمفاهيم الشرقية عن الدولة

عندما غزا بنو إسرائيل كنعان كانت الأرض مقسمة إلى عدد كبير من الكيانات. ويسجل يشوع (٢١: ٩-٤٢) هزيمة واحد وثلاثين ملكًا على يد يشوع، وهذه ليست قائمة كاملة ببلدات الخريطة السياسية لفلسطين. فتدل رسائل العمارنة على وجود الوضع نفسه قبل ذلك بقرنين ويتبين فيها أن سوريا أيضًا كانت مقسمة إلى كيانات. فكان نمط هيمنة الهكسوس السائد فى هذه المناطق ولكنه يرجع إلى ما قبل ذلك أيضًا؛ إذ تشهد به مراسم النفى المصرية فى مطلع الألفية الثانية قبل الميلاد. وتتمثل هذه الوحدات السياسية فى مدينة حصينة يحيط بها حيز صغير من الأرض، وكان يحكم كلاً منها فى عصر الهكسوس وفى حقبة العمارنة ملك كان غالبًا من أصل أجنبى يسانده جيش من قومه ومدعم بأفراد مرتزقة. وكان تولى العرش يقوم على مبدأ الأسرة الملكية. وهذا المفهوم نفسه عن الدولة نجده فى الإمارات الفلسطينية الخمس الواقعة على الساحل. صحيح أن هذه الكيانات كانت تشكل اتحادًا (يشوع ٣١: ٣؛ القضاة ٣: ٣؛ صموئيل الأول ٥: ٨) إلا أن هذا كان ينطبق أيضًا على المدن الجبعونية الأربع (يشوع ٩: ٧١) مع استبعاد التحالفات بين الملوك الكنعانيين (يشوع ١٠: ٣ وما بعدها؛ ١١: ١-٢).

وعلى النقيض من هـذه الدويـلات القـزم كانـت هنـاك إمبراطوريـات. فظلـت الإمبراطورية المصرية لقرون تعتبر ملوك فلسطين وسوريا الصغار تـابعين لهـا، ثـم تلتها الإمبراطوريات الأشورية والبابلية الثانيـة والفارسـية. وكانـت هـذه دولاً على درجة عالية من التنظيم تضم شعوبًا متباينة عبر أراضٍ شاسعة ضمتها عـن طريـق الغزو. ولم يكن للحس القومى أى وجود، وكان الجيش الذى يـدافع عـن أراضـيها ويقوم بالغزو جيشًا محترفًا، وكانت السلطة ملَكية ووراثية من الناحية النظرية.

وفى أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد ظهرت بضع دويلات قومية سـميت باسـم شعوبها كأدوم وموآب وعمون وآرام. وكانت تنحصر فى الأراضى التى تعـيش فيهـا شعوبها ولم تسعَ فى البداية إلى التوسع عن طريق الغزو. وكانت دفاعاتها لا تقوم على جيش محترف، بل على تعبئة الرجال فيها لحمـل الـسلاح فى وقـت الخطـر. وكانـت حكوماتها ملَكية ولو أنها لم تكن وراثية بالضرورة. ويبدو من قائمة أوائـل ملـوك أدوم (التكوين ٦٣: ١٣-٩٣) أن الملوك كانـوا يـستندون فى قـوتهم إمـا إلى اختيـار الشعب أو قبوله إياهم. وإذا كان نظام الأسر المالكة نشأ فيما بعد فـإن التغيـير كان يُعزى دون شك إلى تطور طبيعى أو إلى تأثير الدول الكبرى المجاورة.

ورد فى أحد النصوص التوراتية أن بنى إسرائيل طـالبوا بـأن يكـون لهـم ملـك «كَسَائِرِ الشُّعُوبِ» (صموئيل الأول ٨: ٥) إلا أنهم لم يحـاكوا الإمـارات الكنعانيـة التى أزاحوا. فمفهوم «الدولة» لم يترسخ قط عند بنى إسرائيل.

جرت محاولات لذلك ولكنها لم تسفر عن شىء. وكان هـذا النمـط مـن النظـم الملكية ذات الطابع الوراثى هو الذى رفضه جدعون (القـضاة ٨: ٢٢ ومـا بعـدها) وكانت مملكة أبيمالك التى لم تعمر طويلاً فى شكيم تقوم على عناصر من غـير بـنى

إسرائيل (القضاة ٨: ٣١؛ ٩: ١ وما بعدها). وذهب البعض فى الآونة الأخيرة إلى أن كلاً من أورشليم (بلدة يبوسية فتحها داود) والسامرة (بلدة جديدة أنشأها عُمرى على أراضٍ اشتراها) كان لها وضع دول المدن على النمط الكنعانى داخل مملكتى يهوذا وإسرائيل؛ إلا أن هذا الاستنتاج يتجاوز النصوص التى يزعم أنه يستند إليها.

ولم يبدِ بنو إسرائيل الأوائل ميلاً إلى تبنى مفاهيم «الدولة» السائدة فى الإمبراطوريات الكبرى التى كانوا على صلة بها لا سيما مصر. ولم تجر محاولة لتحقيق فكرة الإمبراطورية إلا فى أواخر عهد داود وفى عهد سليمان. إلا أن نجاحها لم يدم طويلاً ولم يبق منها إلا بعض ملامح تنظيم إدارى مقتبس من مصر.

كان مفهوم الدولة عند بنى إسرائيل أقرب إلى مفهوم مملكتى سوريا وما وراء نهر الأردن الآراميتين. فكانت إسرائيل أولاً ثم إسرائيل ويهوذا مملكتين قوميتين مثلهما وحملتا مثلهما اسمى شعبيهما ولم يتقبلا نظام الأسرة الملكية فى وقت واحد أيضًا. ويمكن تعديد المزيد من أوجه التشابه إذا عرفنا المزيد عن التاريخ المبكر لهاتين المملكتين وعن تنظيماتهما. ويلاحظ أن هاتين الدولتين القوميتين نشأتا فى تزامن مع نشأة إسرائيل بعد حياة شبه بدوية. وكانت نشأتهما نتيجة تضامن القبائل التى استقرت فى نطاق محدود من الأرض.

٢. أسباط بنى إسرائيل الاثنا عشر

كان بنو إسرائيل فى أولى مراحل استقرارهم فى كنعان يتألفون من اتحاد اثنى عشر سبطًا. وهناك أنماط مماثلة لهذا النمط لا سيما عند الشعوب التى مرت بالمرحلة نفسها من التطور الاجتماعى. فورد بسفر التكوين (٢٢: ٢٠-٢٤) أن ناحور كان له اثنا عشر ولدًا أطلقوا أسماءهم على القبائل الآرامية. وكذلك كان أبناء إسماعيل

«اثْنَى عَشَرَ رَئِيسًا حَسَبَ قَبَائِلِهِمْ» (التكوين ٢٥: ١٢-١٦). وكان هناك اثنتا عشرة قبيلة من ذرية عيسو فى ما وراء نهر الأردن (التكوين ٣٦: ١٠-١٤ وتضيف إليها الفقرة ١٢ عماليق).

وفى شكيم اتحد أسباط بنى إسرائيل الاثنا عشر فى حلف أقر وحدتهم الدينية وأنشأ شكلاً من أشكال الوحدة القومية فيما بينهم (يشوع ٢٤). ويقارن هذا التنظيم بالاتحادات التى ائتلفت مدن اليونان حول معبد اجتمعوا فيه لأداء شعائر ديانة واحدة وتشاور فيه نوابهم. وهذه مقارنة مفيدة شريطة ألا نتعسف فيها سعيًا إلى العثور على كافة سمات اتحادات المدن اليونانية فى اتحاد أسباط بنى إسرائيل. وكان الاثنا عشر سبطًا على وعى بالروابط التى توحد بينهم، فحملوا اسمًا واحدًا وشكلوا معًا «كل إسرائيل».

واعترفوا برب واحد هو يهوه (يشوع ٢٤: ١٨، ٢١، ٢٤) واحتفلوا بأعياده فى مقدس واحد حول التابوت رمز حضور يهوه بينهم. وصار لهم تشريع مشترك (يشوع ٢٤: ٢٥) واجتمعوا على إدانة خرق هذا التشريع العرفى أو المكتوب (يشوع ٢٤: ٢٦) و «الرذائل» و «كل القباحة التى فُعلت بإسرائيل» (القضاة ١٩: ٣٠؛ ٢٠: ٦، ١٠، وانظر صموئيل الثانى ١٣: ١٢).

وفى عقاب جبعة على شرورها (القضاة ١٩-٢٠) نرى الأسباط فى تضامنها لضرب جريمة شنعاء. وفى غير هذه الحالة الاستثنائية ربما كانت الأسباط تحسم خلافاتها حول الشريعة باللجوء إلى قاضٍ يعترف الجميع بسلطته؛ وقد تمثل قائمة القضاة «الصغار» (القضاة ١٠: ١-٥ و١٢: ٨-١٥) شاهدًا على هذه المؤسسة.

قد يكون هذا صحيحًا؛ أما الرأى القائل بوجود مجلس من ممثلى الأسباط فأمر مستبعد إلى حد كبير. فقصص سفر القضاة تقدم اتحاد الأسباط باعتباره كيانًا ليست له أية حكومة منظمة ويفتقر إلى أى تماسك سياسى حقيقى. وكان الأعضاء يمثلون شعبًا واحدًا ويشتركون فى ديانة واحدة ولكن لم يكن لهم رئيس واحد، وليس فى أقدم الروايات أى ذكر لأية شخصية تشبه موسى أو يشوع. ويقسم كاتب سفر القضاة الحقبة بين الرؤساء الذين يُفترض أنهم حكموا إسرائيل كلها على التوالى بعد تحريرها من القهر الأجنبى ولكن تبين منذ مدة طويلة أن هذا ليس إلا سردًا زائفًا. فكان نشاطهم يشمل جماعة من القبائل أحيانًا (كجدعون ودبورة وبـرَق) إلا أن هذا لم يكن أمرًا معتادًا. ولم يُذكر شىء عن وظيفتهم الفعلية باعتبارهم حكامًا؛ ولم تسجل إلا إنجازاتهم العسكرية ورفض جدعون الصريح لأية سلطة دائمة (القضاة ٨: ٢٢-٢٣). وكان عهد أبيمالك (القضاة ٩) فصلاً مستقلاً لم يؤثر إلا على بلدة شكيم الكنعانية وبضع عشائر من بنى إسرائيل.

ومهما بلغ مدى اختلاف هؤلاء «القضاة» كلٌ عن الآخر كانت هناك سمة واحدة تجمع بينهم ألا وهى أن الرب كان يختارهم ولأداء رسالة الخلاص (القضاة ٣: ٩، ١٥؛ ٤: ٧؛ ٦: ١٤؛ ١٣: ٥) وكانت روح يهوه تفيض عليهم (القضاة ٣: ١٠؛ ٦: ٣٤؛ ١١: ٢٩؛ ١٣: ٢٥؛ ١٤: ٦، ١٩). وكانت السلطة الوحيدة الواضحة فى إسرائيل فى تلك الحقبة كارزمية، وهذا أمر له أهميته لأنه سيعود للظهور فيما بعد.

٣. مؤسسة الحكم الملكى

عندما كان اتحاد بنى إسرائيل لا يزال بلا شكل سياسى محدد كانت ممالك عمون وموآب وأدوم قائمة لعقود، وفجأة تحول إلى دولة وكان شاول أول ملوك إسرائيل.

احتفظ سفرا صموئيل بروايتين متماثلتين عن مؤسسة الحكم الملكى إحداهما تؤيده (صموئيل الأول ٩: ١-١٠، ١٦؛ ١١: ١-١١، ١٥ ولها بقية فى الإصحاحين ١٣ و١٤ باستثناء بعض الإضافات) والأخرى تعارضه (صموئيل الأول ٨: ١-٢٢؛ ١٠: ١٨-٢٥ ولها بقية فى الإصحاحين ١٢ و١٥). والمبادرة فى الرواية الأولى جاءت من الرب الذى اختار شاول ليكون مخلّصًا لشعبه (صموئيل الأول ٩: ١٦) وفى الأخرى طالب الشعب نفسه بملك ليكون «كَسَائِرِ الشُّعُوبِ» (صموئيل الأول ٨: ٥، ٢٠، وانظر التثنية ١٧: ١٤).

ويتسارع هذا التطور أمام خطر الفلسطينيين الذى هدد إسرائيل كلها وحتم التوحد لاتخاذ إجراء مشترك. وبذلك يصبح للرواية الأولى ما يبررها. ففيها يظهر شاول كمن يواصل عمل القضاة؛ فهو مثلهم مخلّص اختاره الرب (صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١) فتتنزل عليه روح يهوه (صموئيل الأول ١٠: ٦، ١٠؛ ١١: ٦) ويخلّص شعبه كما كانوا يفعلون (صموئيل الأول ١١: ١-١١، وانظر الإصحاحين ١٣ و١٤). ولكن لأول مرة فى تاريخ بنى إسرائيل يستجيب الشعب كله لاختيار الرب؛ وفى اليوم التالى لانتصاره على العمونيين يتوج شاول ملكًا (صموئيل الأول ١٠: ٦). ويصبح «القائد الكارزمى» (نَجِيد، صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١) ملكًا (مِلِخ، صموئيل الأول ١١: ١٥).

هذا أمر جديد تمامًا؛ فاتحاد بنى إسرائيل أضحى دولة قومية واتخذ فى النهاية نموذج الممالك المماثلة فيما وراء نهر الأردن. وهنا تأتى محاكاة الشعوب الأخرى كما تنبئنا الروايات الأخرى. فهذه الدولة فى حاجة إلى تشريعات. و «قضاء الملِك» الذى أعلنه صموئيل (صموئيل الأول ٨: ١١-١٧) ودوَّنه (صموئيل الأول ١٠: ٢٥) كان

تحذيرًا من محاكاة سبل الأغيار. وكما كان الحال فى أدوم لم يعد مبدأ الأسرة الملكية مقبولاً فى إسرائيل (التكوين ٣٦: ٣١-٣٩) فلم يتم وضع مادة تشريعية لخلافة شاول ولم يجعل من إيشبوشت ملكًا ضعيفًا إلا سلطة أبنير الشخصية (صموئيل الثانى ٢: ٨-٩) فى حين نصّب أهل يهوذا داود ملكًا (صموئيل الثانى ٢: ٤). وكالحال فى الدول القومية دعا شاول فرق الجنود لحمل السلاح (صموئيل الأول ١١: ٧؛ ١٥: ٤؛ ١٧: ٢؛ ٢٨: ٤) ولكنه أرسل قوات أقل عددًا من الفرق وأكثر دربة فى الحرب لقتال الفدائيين الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٣: ٢، ١٥؛ ١٤: ٢) اختارهم بعناية (صموئيل الأول ١٤: ٥٢) ومعهم فيلق من الضباط (صموئيل الأول ١٨: ٥، ١٣) وهبهم إقطاعات (صموئيل الأول ٢٢: ٧). وكان هولاء نواة جيش محترف وفرصة أتيحت للمرتزقة من الأجانب (منهم دواغ الأدومى: صموئيل الأول ٢١: ٨؛ ٢٢: ١٨). وورث إشبوشت حرس أبيه الخاص (صموئيل الثانى ٢: ١٢) وقائدى قواته بعنة وركاب وكانا من جبعون (صموئيل الثانى ٤: ٢).

كانت مؤسسة الحكم الملكى نبعت من اتحاد القبائل، وكانت فى عهد شاول لاتزال فى شكلها الأولى. ولا نعلم نمط السلطة التى مارس شاول بعيدًا عن منصبه العسكرى. ولا نعرف أيًا من ضباطه بالاسم عدا أبنير قائد جيشه (صموئيل الأول ١٤: ٥٠). ولم تكن هناك حكومة مركزية، بل احتفظت القبائل أو بالأحرى العشائر بحكمها الذاتى إداريًا. وكانت هناك مرحلة جديدة وفاصلة فى عهد داود.

٤. الملكية الثنائية

ومن الروايات ما يصور مملكة داود كما لو كانت امتدادًا لمملكة شاول وبالسمة الكارزمية نفسها. فالرب الذى رفض شاول من قبل اختار داود ملكًا على شعبه

(صموئيل الأول ١٦: ١). وكان صموئيل هو الذى «مسح» داود (صموئيل الأول ١٦: ١٢-١٣) كما مسح شاول؛ وحلت روح الرب على داود (صموئيل الأول ١٦: ١٣) كما حلت على شاول من قبله. وهذه الرواية تعبر عن الحس الدينى العميق المرتبط بالقوة دومًا عند بنى إسرائيل؛ ولكن ليست لها صلة مباشرة بالتاريخ. فمنصب داود الملكى يختلف تمامًا عنه عند شاول سواء فى أصله أو فى تطوره. فكان داود قائدًا لفرقة مرتزقة لحساب شاول فى البداية (صموئيل الأول ١٨: ٥) ثم لحسابه الخاص (صموئيل الأول ٢٢: ٢) ثم لحساب الفلسطينيين الذين نصبوه أميرًا على صقلغ (صموئيل الأول ٢٧: ٦). وبعد وفاة شاول تم تنصيبه ملكًا لا من قبل نبى، بل من قبل رجال يهوذا (صموئيل الثانى ٢: ٤).

كان ليهوذا من البداية تاريخها الخاص، وكانت غزت أراضيها بصحبة شمعون والكالبيين والقينيين ودون عون من بيت يوسف (القضاة ١: ٣-١٩). وكانت المناطق الكنعانية (أورشليم وقرى الجبعونيين وجازر وأيالون، القضاة ١: ٢١، ٢٩، ٣٥) تشكل فى عهد القضاة حاجزًا بين يهوذا والقبائل الشمالية. ولم يحُل ذلك دون الاتصال الدينى والشخصى بينها (القضاة ١٧: ٧-٨؛ ١٩: ١ وما بعدها) ولكنه عزل يهوذا عن حياة القبائل الجماعية، فلم يرد ذكر ليهوذا فى ترنيمة دبورة (القضاة ٥) التى تثنى على القبائل التى شاركت فى المعركة وتوجه اللوم لتلك التى لم تأت.

والدور الذى يعزوه سفر القضاة (٢٠: ١٨) ليهوذا باعتبارها زعيمة التحالف المعادى لبنيامين يعد إضافة تقوم على الفقرتين الأوليين من الإصحاح الأول لسفر القضاة. فكان هناك تقارب فى العلاقات فى عهد شاول الذى عاش بالقرب منها - فى بنيامين - وكانت له بعض السلطة على يهوذا (انظر صموئيل الأول ٢٣: ١٢، ١٩

وما بعدها؛ ٢٧: ١). إلا أن يهوذا احتفظت بهويتها المستقلة وعادت للانقسام بعد وفاة شاول (صموئيل الثانى ٢: ٧ و٩). وواصل داود تبعيته للفلسطينيين فى بداية حكمه لحبرون. وكان شاول بدايةً يعتمد على الميليشيا العامة، أما داود فلم يفعل ذلك قط، إذ كان يعتمد على فرقة من المرتزقة حتى فى غزوه أورشليم (صموئيل الثانى ٥: ٦ وما بعدها). وهكذا كان مُلك داود الأول يختلف تمامًا عن ملك شاول ولم تتغير السمة الشخصية لحكم داود بمرور الوقت. وبعد مقتل إشبعَل وفى مواجهة الخطر الفلسطينى اعترف رجال إسرائيل بداود ملكًا عليهم ولكنهم لم يهرعوا إلى مملكة يهوذا القائمة بالفعل ولا ذابت يهوذا فى إسرائيل الأكثر سكانًا. وكما مسح رجال يهوذا داود ملكًا على بيت يهوذا (صموئيل الثانى ٢: ٤) مسحه شيوخ إسرائيل ملكًا على إسرائيل (صموئيل الثانى ٥: ٣). وينص صموئيل الثانى (٥: ٤-٥) صراحةً على أن داود تولى ملك يهوذا لسبع سنوات وستة أشهر، وتولى ملك «جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا» لثلاث وثلاثين سنة. وعندما عين داود سليمان خليفة له نصبه «رَئِيسًا عَلَى إِسْرَائِيلَ وَيَهُوذَا» (الملوك الأول ١: ٣٥). كانت مملكة داود وسليمان تتسم بالوحدة الفعلية بالطبع بمعنى أن سلطة الحاكم كان معترفًا بها فى كل مكان، إلا أنها كانت تشتمل على عنصرين مستقلين؛ فقائمة ولايات سليمان (الملوك الأول ٤: ٧-١٩أ) حذفت منها أرض يهوذا حيث كانت لها إدارة مستقلة؛ فهى «أرض» الفقرة ١٩ب. والتفرقة نفسها تنطبق على الشؤون العسكرية؛ فحين أمر داود بتعداد الشعب بغرض التعبئة العامة تم جمع قائمتين: واحدة لإسرائيل والأخرى ليهوذا (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩). وفى حصار ربّة كانت إسرائيل ويهوذا «ساكنين فى الخيام» (صموئيل الثانى ١١: ١١). وكانت وحدة النظام تنبع من وحدة

الحاكم فى الدويلتين؛ فكانت «مملكة متحدة» كإنجلترا وإستكتلنده قبل «قانون الاتحاد» أو مملكة ثنائية كالنمسا والمجر قديمًا، وإذا اتخذنا مثالاً أقرب زمانًا ومكانًا كانت دولة مزدوجة كمملكة حمات ولأش التى عرفنا من نقش سورى يعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد.

كما أن مملكة داود وسليمان لم تعد آنذاك مجرد مملكة قومية. وربما بالغ بعض الباحثين فى تقدير التأثير السياسى للمناطق الكنعانية التى دانت لداود وسليمان، إلا أن حروب داود العدوانية ضمت إلى مملكته سكانًا من غير بنى إسرائيل كالفلسطينيين والأدوميين والعمونيين والموآبيين والآراميين (صموئيل الثانى ٨: ١-١٤)؛ وكان ملوكهم يُتركون فى بعض الحالات فى مناصبهم كتابعين (صموئيل الثانى ٨: ٢؛ ١٠: ١٩؛ الملوك الأول ٢: ٣٩) وفى حالات أخرى كان يتم تعيين حكام عليهم (صموئيل الثانى ٨: ٦، ١٤).

وزال مفهوم الدولة القومية ليفسح المجال لمفهوم الإمبراطورية التى ملأت الفراغ الناجم عن ميل قوة المصريين إلى الضعف. ولم يدم نجاحها طويلاً فضاعت غزواتها على أيدى خلفاء داود (الملوك الأول ٩: ١٠ وما بعدها؛ ١١: ١٤-٢٥) لكن فكرة الإمبراطورية استمرت ولو كمطمح على الأقل فى عهد سليمان (الملوك الأول ٥: ١؛ ٩: ١٩) الذى أضفى عليها طابعًا عمليًا من خلال المشروعات التجارية الكبرى (الملوك الأول ٩: ٢٦-١٠: ٢٩). واشتمل هذا التطور على تطور إدارى بدأه داود (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٣-٢٦) وأتمه سليمان (الملوك الأول ٤: ١-٦؛ ٧: ١٩) ويبدو أنه اتخذ من الإدارة المصرية نموذجًا له.

٥. مملكتا إسرائيل ويهوذا

هذه المملكة المزدوجة وهذه المحاولة لبناء إمبراطورية لم تدم إلا لجيلين. فانفصلت إسرائيل ويهوذا بعد وفاة سليمان وأصبحتا دويلتين قوميتين وأخذت أقاليمهما الخارجية فى الانكماش بصورة مستمرة. إلا أن مفهوم الدولة فى كل من المملكتين كان يختلف عنه فى الأخرى. ففى إسرائيل بُعث الجانب الكارزمى من حقبة شاول. ووعد العرش لأول ملوكها يربعام على لسان نبى يتحدث باسم يهوه (الملوك الأول ١١: ٣١، ٣٧) ثم أصبح يربعام معترفًا به من قبل الشعب (الملوك الأول ١٢: ٢٠). وبالصورة نفسها نصب ياهو ملكًا من قبل يهوه (الملوك الأول ١٦: ١٩) ومسحه أحد تلاميذه وهو أليشع (الملوك الثانى ٩: ١ وما بعدها) واعترف به الجيش (الملوك الثانى ٩: ١٣). وكان الرب نفسه هو الذى يهب ملوك بنى إسرائيل الملك وينزعه عنهم (الملوك الأول ١٤: ٧ وما بعدها؛ ١٦: ١ وما بعدها؛ ٢١: ٢٠ وما بعدها؛ الملوك الثانى ٩: ٧ وما بعدها، وانظر هوشع ١٣: ١١). ومع ذلك فإن هوشع يتهم الشعب بتنصيب الملوك دون رضا الرب (هوشع ٨: ٤). ولم يحدث أن تم الاعتراف بمبدأ الخلافة الوراثية عند بنى إسرائيل إلا فى عهد عُمرى، ولم يحدث قط أن كان مبدأ الأسر المالكة أمرًا مسلمًا به. واستمرت أسرة عمرى حوالى أربعين سنة، ودامت أسرة ياهو حوالى القرن لطول عهد يربعام الثانى الذى خلفه ستة ملوك فى غضون عشرين سنة، هلك أربعة منهم غيلة؛ ثم تعرضت المملكة لغزو أشور.

أما مملكة يهوذا فتمثل نقيضًا تامًا. فتم الاعتراف فيها بمبدأ الأسر المالكة من البداية ولم يقطعه إلا تدخل إلهى حيث جاءت نبوءة ناثان ووعدت داود بيتًا وملكًا يثبتان إلى الأبد (صموئيل الثانى ٧: ٨-١٦). فالرب الذى كان فى عصر القضاة

وفى الفترات الفاصلة من حياة بنى إسرائيل يصطفى أحد الناس يختار هنا أسرة بعينها؛ وما أن يتم الاصطفاء كانت الخلافة تُترك لقواعد من وضع البشر. ولم يكن ثم خلاف حول مبدأ توارث العرش عندما كان داود على فراش الموت، بل كان الخلاف قاصرًا على من يخلف داود من بنيه، وكان داود نفسه لا يهوه الذى اختار سليمان (الملوك الأول ١: ٢٨-٣٥). وفيما بعد وعلى عكس ما حدث فى إسرائيل وافقت يهوذا على رحبعام بن سليمان دون خلاف (الملوك الأول ١٢: ١-٢٠). نعم حدثت ثورات عديدة فى القصر الملكى فى يهوذا، ولكن تم التمسك بنسل داود دومًا بفضل ولاء «شعب الأرض» (الملوك الثانى ١١: ١٣-٢٠؛ ١٤: ٢١: ٢٤؛ ٢٣: ٣٠).

ولو كانت معلوماتنا عن المملكتين أكثر اكتمالاً وتوازنًا فربما تكشفت الخلافات التشريعية الأخرى. على أى هناك حقيقة واحدة جلية تمامًا ألا وهى أن إسرائيل ويهوذا كانتا حليفتين أحيانًا وغريمتين أحيانًا أخرى، ولكن كانت كل منهما مستقلة دائمًا عن الأخرى، وكانت سائر الشعوب تعاملهما ككيانين مستقلين. إلا أن هذه الثنائية السياسية لم تمنع سكان المملكتين من اعتبار أنفسهم شعبًا واحدًا؛ فهم إخوة (الملوك الأول ١٢: ٢٤ وانظر أخبار الأيام الثانى ٢٨: ١١) ويجمع بينهم تراث قومى مشترك، ويميل سفرا الملوك بعرضهما المتزامن لتاريخ إسرائيل ويهوذا إلى سرد قصة شعب واحد؛ شعب وحَّدته ديانته. فكما فعل «رَجُلُ اللهِ» من قبل حيث جاء من يهوذا (الملوك الأول ١٣: ١ وما بعدها) جاء عاموس رجل يهوذا ليعظ فى بيت إيل وعلى الرغم من معارضة أمصيا الذى كان يريد أن يعيده إلى يهوذا (عاموس ٧: ١٠-١٣). وفى هيكل أورشليم كانت العبادة توجه إلى «يهوه إله إسرائيل». وقد تؤدى الظروف السياسية بالكتّاب إلى التفرقة بين إسرائيل

أى المملكة الشمالية و «يهوذا»؛ إلا أن «إسرائيل» احتفظت بدلالتها الأوسع نطاقًا، ويشير أشعياء (٨: ١٤) إلى «بَيْتَى إِسْرَائِيلَ». وهكذا فعلى الرغم من الاستقلال السياسى فى الحكم ظلت الفكرة الدينية عن اتحاد الأسباط الاثنى عشر حية، وظل الأنبياء يتطلعون إلى التئام شملهم فى المستقبل.

٦. مجتمع ما بعد السبى

كان سقوط أورشليم نهاية لمؤسسات إسرائيل السياسية. ومنذ ذلك الحين كانت يهوذا جزءًا لا يتجزأ من الإمبراطوريات المتعاقبة البابلية الثانية والفارسية والسلوقية والتى أخضعتها للقوانين المطبقة فى أقاليمها؛ وحتى عندما اتخذ الحشمونيون لقب الملك ظلوا تابعين. وتم الحفاظ على العادات القديمة بالطبع على مستوى محلى من جانب العشائر (مِشپاحوت) وشيوخها (زْقينيم) الذين كانوا يمثلون الشعب أمام السلطات (عزرا ٥: ٩؛ ٦: ٧) ولكن لم تعد هناك فكرة «دولة». وفى حدود الاستقلالية الثقافية والدينية المتروكة لهم شكل اليهود مجتمعًا دينيًا خاضعًا لشريعتهم الدينية الخاصة فى ظل حكم كهنتهم. وكان نظام حكم ثيوقراطى. وتأكدت هنا من جديد فكرة قديمة فحواها أن إسرائيل تتخذ من الرب ملكًا لها (الخروج ١٥: ١٨؛ العدد ٢٣: ٢١؛ القضاة ٨: ٢٣؛ صموئيل الأول ٨: ٧؛ ١٢: ١٢؛ الملوك الأول ٢٢: ١٩؛ أشعياء ٦: ٥)، وسادت هذه الفكرة إبان السبى وبعده فى النصف الثانى من أشعياء (أشعياء ٤١: ٢١؛ ٤٣: ١٥؛ ٤٤: ٦) وفى المزامير التى تتناول حكم يهوه (المزامير ٤٧: ٩٣؛ ٩٦-٩٩). ولم يكن الملوك الذين حكموا إسرائيل سوى ولاة عهد له (أخبار الأيام الأول ١٧: ١٤؛ ٢٨: ٥؛ أخبار الأيام الثانى ٩: ٨)؛ فكان كاتب أخبار الأيام فى نظرته لتاريخ شعبه يرى فى حكم داود تحقيقًا لفكرة مملكة الرب

على الأرض (أخبار الأيام الأول ١١-٢٩) وكان يؤمن بأن جماعة العودة من اليهود أى جماعة زربابلَ ونحميا اقتربت من تحقيق ذلك الحلم (نحميا ١٢: ٤٤-٤٧).

٧. هل كان عند بنى إسرائيل مفهوم عن «الدولة»؟

لا يمكن الحديث بوضوح عن مفهوم واحد عن «الدولة» عند بنى إسرائيل. فاتحاد الأسباط الاثنى عشر وملك شاول وملك داود وسليمان ومملكتا إسرائيل ويهوذا وجماعة ما بعد السبي كلها نظم حكم شتى. ولا نغالى إذا قلنا إن بنى إسرائيل لم يعرفوا فكرة الدولة. فلا اتحاد الأسباط كان دولة ولا جماعة ما بعد السبى. وفيما بينهما ساد الحكم الملكى بمختلف أنماطه لمدة ثلاثة قرون عند قبائل الشمال، ولمدة أربعة قرون ونصف القرن فى يهوذا، ولكن يصعب تحديد مدى رسوخه فى عقلية الشعب. فعادت جماعة ما بعد السبي إلى نمط حياة ما قبل الملكية بسهولة بالغة؛ وهو ما يوحى باستمرارية المؤسسات على مستويى العشيرة والبلدة. وكانت هذه الحياة المحلية الجانب الوحيد من الحياة العامة الذى تناولته النصوص التشريعية. صحيح أن هناك «شريعة المَلك» (التثنية ١٧: ١٤-٢٠) و «حقوق المَلك» فى سفر صموئيل الأول (٨: ١١-١٨ وانظر ١٠: ٢٥)، ولكن لا صلة لأى منهما بالمواثيق السياسية. فهذه النصوص تتقبل المُلك باعتباره شيئًا يتسامح فيه يهوه (صموئيل الأول ٨: ٧-٩) أو خاضعًا لاختياره (التثنية ١٧: ١٥)؛ وهى تحذر من التشبه بالأغيار (صموئيل الأول ٨: ٥؛ التثنية ١٧: ١٤) ومن الشرور التى يجلبها المُلك (صموئيل الأول ٨: ١١-١٨؛ التثنية ١٧: ١٦-١٧) ولا شىء غير ذلك. ولدراسة التشريعات الملكية علينا أن نستخلص أية معلومات عابرة تعرض لنا فى الأسفار التاريخية.

كان هناك تيار من الآراء يناهض الملكية. ويمكن تتبع هـذا التيـار فى الروايـات المتعلقة بتشريع الملك (صموئيل الأول ٨: ١-٢٢؛ ١٠: ١٨-٢٥) وفى مواضـع الحـذف فى التثنية (١٧: ١٤-٢٠) وفى تحذيرات هوشـع (هوشـع ٧: ٣-٧؛ ٨: ٤، ١٠؛ ١٠: ١٥؛ ١٣: ٩-١١) وعند حزقيال (٣٤: ١-١٠؛ ٤٣: ٧-٩) الذى يخص «الأمير» بدور غامض تمامًا (حيث يتحاشى لفظ «المَلك») فى تصوره عن الإصلاح المستقبلى (حزقيـال ٤٥: ٧ وما بعدها، ١٧، ٢٢ وما بعدها). ويصب كاتب سـفرى الملـوك التثنـوى لعناتـه على ملوك إسرائيل ومعظم ملوك يهوذا.

ومن ناحية أخرى هناك تيار فكرى يؤيـدها؛ ونجـده فى الـتراث الآخـر الخـاص بتشريع المُلك (صموئيل الأول ٩: ١-١٠: ١٦؛ ١١: ١-١١، ١٥) وفى كل الفقـرات الـتى تمجد داود وأسرته بدايةً من نبوءة ناثان فصاعدًا (صـموئيل الثـانى ٧: ٨-١٦) وفى المزامير الملكية (المزامير ٢؛ ١٨؛ ٢٠؛ ٢١ إلخ) وفى كافـة النـصوص المتعلقـة بالمـسيح الملكى والتى تزعم أن المخلّص الذى يأتى فى آخر الزمان سيكون من نسل داود ملكًا على شاكلة مَلك إسرائيل الأعظم (أشـعياء ٧: ١٤؛ ٩: ٥-٦؛ ١١: ١-٥؛ إرميـاء ٢٣: ٥؛ ميخا ٥: ١ وانظر التكييف المسيانى للمزامير الملكية).

هذان التياران المتعارضان مستوحيان من مفهوم واحد عن السلطة، وهو المفهوم الجوهرى فى الفكر الإسرائيلى أى مفهوم السلطوية الدينية. فإسرائيل شـعب يهـوه ولا سيد له إلا هو. لذا فإن إسرائيل ظلت جماعة دينية منذ بداية تاريخها إلى نهايته.

كان الدين هو الذى وحد الأسـباط بعـد أن اسـتقروا فى كنعـان، وكان هـو الذى يفترض فيه أن يجمع المسبيين بعد عودتهم من بابل، وكان الدين هو الذى حافظ على وحدة الشعب فى ظل الملكية على الرغم من انقسام المملكتين. وحكام هذا الـشعب

من البشر يختارهم الرب ويقبلهم أو يتسامح تجاههم ولكنهم يظلون تابعين له ويتم الحكم عليهم تبعًا لمدى ولائهم للعهد الذى لا ينفصم بين يهـوه وشـعبه. وفى ضـوء هذه الرؤية التى لا تعنى إلا الملَكية كانت «الدولة» مجـرد عنـصر ثـانوى عاش بنـو إسرائيل بدونه طوال الجزء الأكبر من تاريخهم. وكل هذا يحذرنا مـن اتجـاه فكـرى حديث يضفى فى دراسته ديانة بنى إسرائيل أهمية كبرى على ما يسمى «إيـديولوجيا الحكم الملكى».

الفصل الخامس

شخص الملِك

تبقى هناك حقيقة فحواها أن إسرائيل عاشت فى ظل الملكية لحقبة دامت قرونًا عدة، وهى حقبة يتوفر عن نظامها السياسى القدر الأكبر من المعلومات. وكان للتشريعات الملكية تأثير لا ينكر على بعض مفاهيم بنى إسرائيل الدينية ولو أن هناك اتجاهًا تأويليًا حديثًا يغالى فى تقدير هذا التأثير. لذا فلابد من إيلاء قدر من الاهتمام إليه. ومما يؤسف له أن معلوماتنا من طرف واحد وتتعلق أساسًا بيهوذا التى هى مصدر معظم الوثائق المتوفرة لدينا، وسبق أن رأينا أن بنى إسرائيل كان لهم رأى آخر فى السلطة الملكية. كما أن هذه المعلومات منقوصة لأن الكتّاب التوراتيين لم يولوا اهتمامًا خاصًا لدراسة التشريعات. ويمكن لنا بالطبع أن نعالج هذا النقص بالنظر فى تنظيمات الدول المجاورة التى نعرفها بصورة أفضل، وهو ما قد يفيد كثيرًا ولكنه قد يؤدى بنا إلى أن ننسب إلى بنى إسرائيل أفكارًا وعادات كانت غريبة عليهم.

١. تولى العرش

رأينا أن مبدأ توارث العرش لم يلق قبولاً فى المملكة الشمالية فى حين أنه ظل سائدًا وثابتًا فى يهوذا. ولكن حتى فى يهوذا كان تولى العرش ينطوى على اختيار

إلهى، فالإنسان «ملِك بفضل الرب»، لا لأن الرب أبرم عهدًا مع أسرة داود وحسب، بل لأن اختياره كان يسرى فى كل مـرة يعـتلى فيهـا أحـد الملـوك العـرش. وإذا كان المُلك آل لسليمان لا لأخيه الأكبر أدونيا فلأنه «مِنْ قِبَلِ الـرَّبِّ صَـارَ لَهُ» (الملـوك الأول ٢: ١٥؛ وانظر أخبار الأيـام الأول ٢٨: ٥) وكان تـولى كل ملـك جديـد يعـنى تجديدًا لعهد داود وتبنيًا للحاكم الجديد من قبل يهوه. وكان الاختيار الإلهى فكـرة سادت الشرق القديم. فسادت فى بين النهرين حتى عندما كان الملـك يخلـف أبـاه وفقًا للقاعدة المتبعة وفى كل العصور بدءًا من جوديا «الراعى الذى رسمه ننجرسو فى قلبه» حتى نبونيدُس الذى «اصطفاه سِن ونِرجال للملك وهو فى بطن أمه» وكـورش الذى ورد عنه فى إحدى الوثائق البابلية أن «مردوك اصطفى اسـمه لمُلـك الدنيـا». وهو ما يشبه ما ورد بسفر أشعياء: «أنا الْقَائِلُ عَنْ كُورَشَ: رَاعِى» (٤٤: ٢٨) و«هَكَذَا يَقُولُ الرَّبُّ لِمَسِيحِهِ كُورَشَ» (٤٥: ١). وبلغت هذه الفكرة مـداها فى مـصر حيـث كان يُعتقد أن كل ملِك ابنًا لرع إله الشمس. وفى ممالك الشام الآرامية يقـول زكـير ملِك حماة ولأش: «بعل شماين هو الذى سمانى ووقف بجـانبى، وبعـل شـماين هـو الذى ولانى ملكًا». وكان زكير هذا مغتصِبًا الملك وكان 'بَـر رِكـوب' ملـك سـنجرلى الوريث الشرعى، ومع ذلك يقول: «سيدى رِكوب إيل أجلسَنى على عرش أبى».

ومبدأ توارث العرش لا يشمل البكورة بالضرورة، ولكن ربما كانت هذه القاعدة عند الحثيين، ولو أنها لم تكن القاعدة فى ممالك الشام الآراميـة. وفى مـصر وأشـور كان العرش يرثه الابن البكر عادةً. فكان الملِك يعين وريث العرش ويتخذه شريكًا له فى المُلك فى حياته. وفى أوجاريت كان الملك يعين وريثه من بنيـه. وفى إسرائيـل أيضًا كانت البكورة شرطًا للخلافة إلا أن تحديد الملِـك وريثـه كان مطلوبًـا أيـضًا

(أخبار الأيام الثانى ٢١: ٣) إذ لم يكن استخلاف البكر لزامًا على الملك. فكان أدونيا أكبر أبناء داود الأحياء يتطلع إلى تولى العرش (الملوك الأول ٢: ١٥ و٢٢) وكان يسانده فريق بأكمله (الملوك الأول ١: ٥-٩؛ ٢: ٢٢) ولكن كان هناك فريق منافس يساند سليمان (الملوك الأول ١: ١٠). وكان لداود أن يختار خليفته (الملوك الأول ١: ٢٠، ٢٧) فاختار ابنه الأصغر سليمان (الملوك الأول ١: ١٧، ٣٠). وخلف يهوآحازُ يوشيا مع أنه كان له أخ أكبر أجلسه فرعون مصر على العرش فيما بعد وغيّر اسمه إلى يهوياقيم (الملوك الثانى ٢٣: ٣١، ٣٦). ويبدو أن الاختيار بين الأبناء لم يكن يحدث إلا إذا مات الوريث المعتاد وهو البكر؛ ففى حالة سليمان كان البكر أمنون، وفى حالة يهوآحاز كان الوريث يوحانان الذى ورد ذكره فى أخبار الأيام الثانى (٣: ١٥) والذى لم يرد له ذكر وقت الخلافة. ويبدو أن هذه كانت العادة فى أشور أيضًا. أما حين كان للملك زوجات عدة كان الموقف يتعقد؛ فكان رحبعام يؤثر معكة مع أنها لم تكن أولى زوجاته وآثر بكرها أبيا على إخوته أملاً فى أن يتولى العرش (أخبار الأيام الثانى ١١: ٢١-٢٢).

ومُسح سليمان مَلكًا فى حياة أبيه (الملوك الأول ١: ٣٢-٤٠) الذى لم توافه المنية إلا بعد مدة غير قصيرة (الملوك الأول ٢: ١-١٠). كما تولى يوثام العرش بعد أن أصيب أبوه عزريا بالبرص (الملوك الثانى ١٥: ٥) ولكن ليس هناك ما ينص على أنه مُسح ملكًا على الفور. وهاتان حالتا المشاركة فى الوصاية على العرش الوحيدتان اللتان ورد ذكرهما صراحةً فى الكتاب المقدس، ولكن ربما كانت ثمة حالات أخرى لم يرد ذكرها. ومن المؤرخين المحدثين من يورد قائمة كاملة بحالات مماثلة؛ فيقال إن يهوشافاط وعزريا ومنسّى فى يهوذا ويربعام الثانى فى إسرائيل ملكوا فى حياة آبائهم.

إلا أن هذه مجرد فرضيات غرضها الأساسى سد الفجوة فى التتابع الزمنى للبيانات الواردة فى الكتاب المقدس. وفى الحالتين المؤكدتين تولى كل من سليمان ويوثام العرش لأن الشيخوخة أو المرض منعا أبويهما من الحكم؛ لذا فمصطلح «المشاركة فى الوصاية على العرش» co-regency يفتقر إلى الدقة بعض الشيء، فالوضع يختلف إلى حد ما عنه فى مصر أو أشور.

وكانت النساء يُستبعدن من الخلافة. ففى مملكة إسرائيل خلف يهورام أخاه أَخَزيا لأن الأخير مات بلا ذرية من الذكور (الملوك الثانى ١: ١٧ وانظر ٣: ١). وفى يهوذا تولت عثليا العرش بعد وفاة ابنها وملكت لسبع سنوات إلا أن مُلكها كان يعد غير شرعى وانتهى بثورة (الملوك الثانى ١١).

٢. طقوس التتويج

لدينا روايتان مفصلتان عن التتويج إحداهما لسليمان (الملوك الأول ١: ٣٢-٤٨) والأخرى ليوآش (الملوك الثانى ١١: ١٢-٢٠). وهاتان حالتان استثنائيتان، فكان تولى سليمان العرش آخر الأحداث فى سلسلة طويلة من المكائد، وتم فى حياة أبيه، فى حين أن تولى يوآش العرش أنهى اغتصاب عثليا العرش. ومع أن هاتين الحالتين يفصل بينهما قرن ونصف القرن فإن الطقوس فى كلتيهما متشابهة إلى حد يحتم افتراض أنهما يمثلان العادة المتبعة فى يهوذا على الأقل. فكان الاحتفال فى جزءين، أولهما كان يتم فى المقدس والآخر فى القصر الملكى. وكان يشتمل على تقليد المَلك شارة المُلك (لم يرد ذكرها فى حالة سليمان) والمسح بالدهن والتهليل والتتويج وتقديم كبار رجال الحاشية فروض الطاعة (لم يرد ذكرها فى حالة يوآش). وسنتناول كلاً من هذه المراسم فيما يلى بالترتيب.

(أ) **التنصيب فى المقدس** : تم ترسيم سليمان فى جيحون نبع أورشليم. فهل كان ذلك مرجعه أن الماء كان له دور فى المراسم كما كان الحال فى طقوس التطهير التى كانت تسبق تتويج الفرعون فى مصر؟ يشير بعض الباحثين ممن يفسرون المزمور ١١٠ باعتباره مزمور تتويج إلى التلميح الوارد فى الفقرة ٧: «مِنَ النَّهْرِ يَشْرَبُ فِي الطَّرِيقِ»، إلا أن هذه نظرية واهية. والأرجح أن سليمان تم ترسيمه فى جيحون لأن مقدس التابوت كان فيها. وهناك نص بأن صادوق عندما جاء إلى جيحون أخذ قرن الدهن «من الخيمة» ومسح سليمان به (الملوك الأول ١: ٣٩)، إذن فهذه هى الخيمة التى نَصب داود للتابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٧) وهى «خيمة يهوه» التى لاذ بها يوآب (الملوك الأول ٢: ٢٨) وبالقرب منها المذبح الذى احتمى به أدونيا (الذى كان قريبًا منه عند عين الماء: الملوك الأول ١: ٩) عندما سمع أن سليمان توج فى القصر (الملوك الأول ١: ٤٩–٥٠). وتم ترسيم يوآش فى الهيكل الذى تم به ترسيم ملوك يهوذا الآخرين الذين جاءوا بعد سليمان.

وحسب ما ورد بسفر الملوك الثانى (١١: ١٤) ففى أثناء الحفل ظل يوآش «وَاقِفًا عَلَى الْمِنْبَرِ حَسَبَ الْعَادَةِ» فيما يماثل نص الفقرة ٢٣: ٣ من السفر نفسه حيث نرى يوشيا «وَقَفَ عَلَى الْمِنْبَرِ» فى أثناء ترتيل سفر الشريعة، والفقرة المماثلة بسفر أخبار الأيام الثانى (٣٤: ٣١) تكتفى بعبارة «عَلَى مِنْبَرِهِ». وفى الحديث عن يوآش يضيف أخبار الأيام الثانى (٢٣: ١٣) أن هذا المكان كان «فِي الْمَدْخَلِ». وهكذا يمكن ربطه بمنصة المَلك (باليونانية) وبـ «مَدخل المَلك» الذى أخرجه آحاز من الهيكل تمجيدًا لملك أشور (الملوك الثانى ١٦: ١٨). وربما كانت هذه المنصة التى نصبها سليمان وسط الدار فى أخبار الأيام الثانى (٦: ١٣). وهذه المعلومة مصورة على

نصبين أحدهما من راس شمرة والآخر من أصل مصرى يصوران الملك (أو أحد المتعبدين؟) واقفًا على قاعدة عمود أمام صورة للإله. لذا فقد نتساءل عما إذا كان ينبغى ألا نترجم عبارة الملوك الثانى (١١: ١٤؛ ٢٣: ٣) وأخبار الأيام الثانى (٢٣: ١٣) بمعنى «على المنصَّة» بدلاً من «على المنبر». وهناك حقيقة مؤكدة وهى أنه كان هناك مكان مخصص للملك فى الهيكل كما كان هناك مكان للفرعون فى المعابد المصرية؛ وكان الملك الجديد يقف فيه فى أثناء مراسم التنصيب.

(ب) **تقليد المَلك شارة المُلك.** ورد فى سفر الملوك الثانى (١١: ١٢) أن يهوياداع الكاهن أعطى يوآش الـ 'نيزِر' والـ 'عيدوث'. ومعنى لفظ 'نيزِر' معروف ومؤكد؛ فهو الإكليل أو التاج وهو شارة المُلك (صموئيل الثانى ١: ١٠؛ إرمياء ١٣: ١٨؛ حزقيال ٢١: ٣٠-٣١؛ المزامير ٨٩: ٤٠؛ ١٣٢: ١٨). أما لفظ 'عيدوث' فأصعب، فهو يعنى «الشهادة» أو «الشريعة الغراء»، وينقح عادةً بلفظ 'سَعدوث' (أساور). والحقيقة أن إكليل شاول وأساوره فى سفر صموئيل الثانى (١: ١٠) والتى كانت شارة المُلك جىء بها إلى داود. ولكن ربما كان علينا فى طقس المسح بالدهن أن نحتفظ بالـ 'عيدوث'. ونجد أن المزمور ٨٩: ٤٠ يذكر «الإكليل» باعتباره موازيًا «للعهد» (بثريث)؛ ولفظ 'بثريث' يعد فى بعض الحالات مرادفًا للفظ 'عيدوث'. وهناك مرادف آخر هو حوق (حُكم، أمر ملكىّ)؛ والمزمور ٢: ٦-٧ يشير إلى طقس المسح بالدهن و «حُكم» يهوه. وقد نقارنه «بالمراسم» التى تشير إليها طقوس التتويج عند المصريين والتى كان يفترض أنها مكتوبة بيد الإله، فيقول تحتمس الثالث مثلاً: «هو قلّدنى تاجى ووضع مراسى»، وهو ما قد يكون مثالاً موازيًا لما ورد بالملوك الثانى (١١: ١٢). وكانت هذه المراسم تشمل ألقاب تتويج الفرعون وتأكيد بنوته وسلطته

الإلهية، فكانت هذه مراسم إضفاء الشرعية. وربما كان ملك يهوذا الجديد يُمنح شهادة مماثلة تؤكد تبنى الرب إياه ووعده النصر على أعدائه على غرار «حكم» يهوه فى المزمور ٢: ٧-٩، أو التذكير بالعهد بين يهوه وبيت داود (صموئيل الثانى ٧: ٨-١٦؛ المزامير ٨٩: ٢٠-٣٨؛ ١٣٢: ١١-١٢) حيث يرد لفظ عيدوث.

فى مصر كان وضع تاجى مصر العليا والدنيا وصولجانيهما هما اللذان يجعلان الإنسان فرعونًا. وفى أشور كان التاج والصولجان يوضعان على وسادتين أمام الإله؛ وكان الكاهن يتوج الملك ويسلمه الصولجان. ولا يرد فى الروايات الإسرائيلية الخاصة بتولى العرش أى ذكر للصولجان، إذ لم يكن شارة قاصرة على المُلك وليس له اسم عندهم، وحين يحمله الملك فإنه يرمز إلى سلطته التنفيذية (المزامير ٢: ٩؛ ١١٠: ٢) والقضائية (المزامير ٤٥: ٧).

(ج) **المسح بالدهن.** لا يظهر التتويج أو وضع الإكليل فى تنصيب سليمان كما فى تنصيب يوآش، إلا أن الروايتين تتفقان على الطقس الأساسى وهو المسح بالدهن (الملوك الأول ١: ٣٩؛ الملوك الثانى ١١: ١٢). وورد ذكره منذ بدء الملكية مع شاول (صموئيل الأول ٩: ١٦؛ ١٠: ١) وداود بوصفه ملك يهوذا (صموئيل الثانى ٢: ٤) ثم بوصفه ملك إسرائيل (صموئيل الثانى ٣: ٣) إضافة إلى التقليد الخاص المذكور بسفر صموئيل الأول ١٦: ١٣). كما يرد ذكره فى قصة اغتصاب أبشالوم العرش (صموئيل الثانى ١٩: ١١)؛ وليهوآحاز فى مملكة يهوذا (الملوك الثانى ٢٣: ٣٠) وياهو فى إسرائيل (الملوك الثانى ٩: ٣، ٦). ولكن من المؤكد أن كل ملوك يهوذا مُسحوا بالدهن، وربما صدق ذلك على كافة ملوك إسرائيل. فالنبى صموئيل مسح شاول (صموئيل الأول ١٠: ١) وداود (حسب رواية صموئيل الأول ١٦: ١٣). وقام بمسح

ياهو أحد أتباع أليشع. وتولى مسح سليمان أحد الكهنة حسب رواية الملوك الأول (١: ٣٩ ولو أن الفقرة ٣٤ تتحدث عن صادوق وناثان، أى عن كاهن ونبى) ويوآش (الملوك الثانى ١١: ١٢). وفى الحالات الأخرى ترد النصوص فعلاً بصيغة الجمع ولكن من الواضح أن الطقس كان يؤديه فرد واحد ذو صفة دينية. ولا شك أن كافة ملوك يهوذا رُسِّموا فى الهيكل وتولى مسحهم بالدهن كاهن.

والمسح بالدهن طقس دينى. فكان يصاحبه نزول «الروح»؛ ويمكن القول إنه كان يضفى ميزة. فحلت روح الرب على شاول بعد أن مُسح (صموئيل الأول ١٠: ١٠)، والصلة بين الأمرين أوثق فى قصة داود فى صموئيل الأول (١٦: ١٣). فالملك مسيح يهوه (صموئيل الأول ٢٤: ٧، ١١؛ ٢٦: ٩، ١١، ١٦، ٢٣؛ صموئيل الثانى ١: ١٤، ١٦ (شاول)؛ ١٩: ٢٢ (داود)؛ مراثى إرمياء ٤: ٢٠ (الصديقين)؛ وانظر صموئيل الأول ٢: ١٠؛ ١٢: ٣، ٥؛ صموئيل الثانى ٢٢: ٥١؛ المزامير ١٨: ٥١؛ ٢٠: ٧؛ ٨٤: ٣٩، ٥٢؛ ١٣٢: ١٠). وبذلك يصير للملك نصيب من قدسية الرب فلا تُنتهك حرمته. فيرفض داود أن يمد يده بأذى ضد شاول لأنه مسيح يهوه (صموئيل الأول ٢٤: ٧، ١١؛ ٢٦: ٩، ١١، ٢٣) ويقتل الرجل الذى تجرأ ورفع يده أمام الملك (صموئيل الثانى ١: ١٤، ١٦).

وليس مسح الملوك بالدهن طقسًا قاصرًا على بنى إسرائيل. فحكاية يوثام عن مُلك أبيمالك (القضاة ٩: ٨، ١٥) تدل على أن هذا الطقس كان يمارس فى كنعان قبل قيام الملكية عند بنى إسرائيل، وقد يدل الأمر الذى تلقاه إيليا بأن يذهب ويمسح حزائيل ملكًا على آرام (الملوك الأول ١٩: ١٥) على أن هذا الطقس كان يمارس فى دمشق ولو أن هذا لا تؤيده رواية تولى حزائيل الملك (الملوك الثانى ٨: ٩-١٥) ولا الوثائق غير التوراتية. وفيما يتعلق بكنعان هناك وثائق غير توراتية ولكن ليست

كلها مقنعة بالقدر نفسه. وهناك نص من راس شمرة قد يتضمن تلميحًا إلى مسح بعَل ملكًا إلا أن النص شائه ومعناه غير مؤكد. ومن رسائل العمارنة ما ينبئنا بأن ملوك الشام وفلسطين كانوا يُمسحون بالدهن بوصفهم تابعين لفرعون مصر، ولعل إناء البلسم المصرى الذى وجد بإحدى المقابر الملكية فى ببلوس كان يستعمل فى مراسم التنصيب. وهذه كلها حقائق تؤكد أن هذا الطقس مصرى ولم يكن عادة محلية؛ ونحن نعلم من مصادر أخرى أن كبار المسؤولين فى مصر كان يُمسحون بالزيت لدى توليهم مناصبهم، أما الفرعون فلم يكن يُمسح. ولا يبدو أن ملوك بين النهرين كانوا يُمسحون، والنص الوحيد الذى يمكن الاستشهاد به على ذلك ذو قيمة مشكوك فيها؛ فهو عبارة عن فقرة مبتورة عن الطقس الملكى الأشورى الذى يمكن أن يشير إلى المسح. أما ملوك الحثيين فكانوا يُمسحون «بزيت الملكية المقدس»، وفى ألقابهم كان هؤلاء الحكام يوصفون بعبارات من قبيل «تَبَرنا المَلك المسيح العظيم، إلخ».

وهل كان المسح بالدهن فى إسرائيل طقسًا ملكيًا صرفًا؟ فى سفر الملوك الأول (١٩: ١٥-١٦) يأمر الرب إيليا أن يذهب ويمسح حزائيل وياهو ... وأليشع. وكان من المزمع أن يصبح حزائيل ملكًا على الشام، وأن يتم مسح ياهو ملكًا على إسرائيل بيد أحد أتباع أليشع، ولكننا لا نسمع شيئًا عن مسح أليشع أو أى نبى غيره. فاللفظ هنا يتطلبه السياق ويرد مجازًا. وفى سفر أشعياء (٦١: ١) يرد اللفظ «مَسَح» مجازًا ويرمز إلى تكريس النبى ليهوه (انظر إرمياء ١: ٥). ويرد هذا الاستعمال المجازى نفسه بسفر المزامير (١٠٥: ١٥ = أخبار الأيام الأول ١٦: ٢٢) حيث يسمى الآباء «مُسَحاء» و«أنبياء».

وهناك عديد من الفقرات تقول إن الكهنة كانوا يُمسحون، وكان هذا المسح حسب ما ورد بسفر الخروج (٤٠: ١٢-١٥) هو الذى يضفى عليهم القداسة إلى الأبد ومن جيل إلى جيل. وهذه الفقرات كلها تنتمى إلى التراث الكهنوتى ويمكن أن نميز فيها مجموعتين متوازيتين من النصوص، فى إحداهما يقتصر المسح على الكاهن الأعظم وحده (الخروج ٢٩: ٤-٩؛ اللاويين ٤: ٣، ٥، ١٦؛ ٦: ١٣، ١٥؛ ٨: ١٢؛ ١٦: ٣٢)، أما فى الأخرى فيسرى على الكهنة جميعًا (الخروج ٢٨: ٤١؛ ٣٠: ٣٠؛ ٤٠: ١٢-١٥؛ اللاويين ٧: ٣٥-٣٦؛ ١٠: ٧؛ العدد ٣: ٣).

وهناك إجماع على أن هذه النصوص كلها وضعت بعد السبى. أما قبله فلم يرد بأى من الأسفار التاريخية وأسفار الأنبياء ذكر لمسح الكهنة بما فى ذلك الكاهن الأعظم. من ثم فربما تحول المسح الملكى بعد اندثار الملكية إلى الكاهن الأعظم بوصفه رئيسًا للشعب، وامتد فيما بعد إلى الكهنة كلهم. ولكن بصرف النظر عن هذه النصوص الواردة بأسفار موسى الخمسة يلاحظ عدم وجود أى دليل مؤكد على مسح الكهنة قبل العصر الهيلينى. صحيح أن سفر زكريا (٤: ١٤) يشير إلى «ابْنَى الزَّيْتِ» اللذين يرجح أن يكونا يشوع وزربابل الرئيسين الروحانيين والدنيويين للجماعة؛ ولكن حتى إذا سلمنا جدلاً بأن هذا التعبير غير العادى يشير إلى المسح (وهى مسألة موضع جدل) فمن المؤكد أن زربابل لم يُمسح قط وبالتالى لا نستطيع أيضًا أن نستنتج أن الكاهن الأعظم يشوع مُسح. ويبقى نص أخبار الأيام الأول (٢٩: ٢٢) غير المؤكد الذى يشير إلى مسح صادوق كاهنًا إلى جانب مسح سليمان ملكًا. ولا يبين لنا هذا النص إلا الطريقة التى كانت تمارس بها هذه العادة فى العصور السابقة (انظر النصوص المشار إليها منذ قليل من أسفار موسى الخمسة والتى تشير

إلى هارون) ولكنها ليست دليلاً على عادة معاصرة. بل على العكس فربما كان «الْمَسِيحِ الرَّئِيسِ» فى سفر دانيال (٩: ٢٥) هو الكاهن الأعظم أونيا الثالث، ويبدو أن «ذرية الكهنة المسحاء» بسفر المكابيين الثانى (١: ١٠) هم نسل الأحبار العظام. إلا أن عادة مسح الكهنة بالدهن كانت توقفت فى الحقبة الرومانية، بل إن الأحبار كانوا يعتقدون أنها لم تمارس قط طوال عصر الهيكل الثانى. لذا فمن الصعب تحديد العصر الذى كان يتم فيه مسح الحبر الأعظم أو الكهنة بعامة، ولو أنه من الواضح أنه لم يكن فى ظل الملكية. إذ كان الملك «المسيح» الوحيد فى تلك الحقبة.

أسهبنا بعض الشىء فى مسألة المسح هذه نظرًا لمغزاها الدينى. فالمسح كما سنرى كان يجعل من الملك شخصًا مقدسًا ويمكّنه من أداء بعض الطقوس الدينية. كما أن «المسيح» بهذا المعنى و «المسيح» بالمعنى الذى نعرفه مترادفان، فهما ترجمة للفظ العبرى المماثل «مَسياح». من ثم فالملك الحاكم «مسيح»، وهو مخلِّص أيضًا كما سنرى.

كان يفترض فى هذه العناصر أن تجتمع أملاً فى مجئ مخلِّص يأتى فى المستقبل ليكون ملكًا مسيحًا. ولم تتضح هذه التركيبة ولم يطلق على المخلِّص الموعود والمنتظر اسم «المسيح» إلا فى القرن الأخير قبل الميلاد فى مزامير سليمان المشكوك فى صحتها.

(ء) **التهليل**. بعد المسح كان يتم الهتاف للملك الجديد. فتُنفخ الأبواق ويصفق الناس ويهتفون «لِيَحْى الْمَلِكُ» (الملوك الأول ١: ٣٤، ٣٩ والملوك الثانى ١١: ١٢، ١٤ وانظر ٩: ١٣) وهو الهتاف نفسه الذى هلل به المتمردون على مائدة أدونيا (الملوك الأول ١: ٢٥) والذى هلل به الناس ابتهاجًا بتعيين شاول فى المصفاة (صموئيل

الأول ١٠: ٢٤). وكان هذا هتاف حوشاى حين تظاهر بمسايرة أبشالوم (صموئيل الثانى ١٦: ١٦).

هذا التهليل لا يعنى أن الشعب اختار الملك، بل كان معناه قبول اختيار يهوه؛ فالهتاف بعبارة «لِيَحْيَ الْمَلِكُ» لا يعبر عن أمنية، بل عن إذعان (انظر عبارة «ياهو ملَكَ» بعد المسح ونفخ البوق فى سفر الملوك الثانى ٩: ١٣). فيعترف الناس بسلطة الملك ويذعنون لها. وينطبق المعنى نفسه على عبارات مماثلة من قبيل: « لِيَحْيَ سَيِّدِي الْمَلِكُ إِلَى الأَبَدِ» (الملوك الأول ١: ٣١) أو الحلف بحياة الملك (صموئيل الأول ١٧: ٥٥ وصموئيل الثانى ١٤: ١٩). ويقترن هذا القسَم فى بعض الحالات بقسَم بحياة يهوه (صموئيل الثانى ١١: ١١؛ ١٥: ٢١)، وهذا القسَم المزدوج يجعل سلطة الملك موازية لسلطة الرب.

(هـ) **التتويج**. بعد التهليل كان الكل يغادرون المقدِس ويدخلون القصر حيث يتخذ الملك الجديد مكانه على العرش (الملوك الأول ١: ٤٦ سليمان؛ الملوك الثانى ١١: ١٩ يوآش) وهو ما كان يرمز إلى تولى السلطة، فيصبح «الجلوس على العرش» مرادفًا «لبدء تولى الحكم» (الملوك الأول ١٦: ١١ والملوك الثانى ١٣: ١٣). وتتكرر هذه العبارات نفسها فى ثقافات شرقية أخرى، وكذلك فى لغاتنا الحديثة. فالعرش رمز للسلطة الملكية (التكوين ٤١: ٤٠؛ المزامير ٤٥: ٧) ويكاد فى بعض الحالات أن يتجسد (صموئيل الثانى ١٤: ٩). وحين يجرى الحديث عن خلفاء داود من ملوك يهوذا يظل عرشهم يطلق عليه «عرش داود» (الملوك الأول ٢: ٢٤، ٤٥ وأشعياء ٩: ٦ وإرمياء ١٣: ١٣؛ ١٧: ٢٥) تعبيرًا عن أبدية بيت داود التى بشّرت بها نبوءة ناثان:

«وَيَأْمَنُ بَيْتُكَ وَمَمْلَكَتُكَ إِلَى الأَبَدِ» (صموئيل الثانى ٧: ١٦ وانظر المزامير ٨٩: ٥؛ ١٣٢: ١١-١٢).

وفى سفر الملوك الأول (١٠: ١٨-٢٠) يرد وصف لعرش سليمان المصنوع من الذهب والعاج باعتباره أحد عجائب الدنيا؛ فكان يعلوه من الخلف رءوس ثيران وأسدان واقفان كسنادتين لذراعى الملِك، وكان له ست درجات على جانبى كل منها تمثالان لأسدين. وتقدم عروش الآلهة والملوك التى كشف الآثاريون عنها النقاب رموزًا مشابهة توضح هذا الوصف ولا حاجة للبحث عن رمزية كونية تفسرها كما فعل البعض.

وبما أن يهوه كان ملك إسرائيل الحقيقى كان الكرسى الملكى يسمى «كُرْسِيّ الرَّبِّ» (أخبار الأيام الأول ٢٩: ٢٣) بل «كُرْسِيِّ مَمْلَكَةِ الرَّبِّ عَلَى إِسْرَائِيلَ» (أخبار الأيام الأول ٢٨: ٥). وكان العدل والحق قاعدتين لكرسى يهوه (المزامير ٨٩: ١٥؛ ٩٧: ٢). وكرسى المَلك أيضًا مثبَّت بالبر (الأمثال ١٦: ١٢؛ ٢٥: ٥؛ ٢٩: ١٤ وانظر المزامير ٧٢: ١-٢) أو بالعدل والحق (أشعياء ٩: ٦).

(و) **فروض الطاعة**. بعد جلوس الملك على كرسيه كان كبار رجال الحاشية يأتون إليه لتقديم فروض الطاعة (الملوك الأول ١: ٤٧). ولا يرد ذكر فروض الطاعة هذه إلا فى قصة سليمان، ولكن الأرجح أنه كان يتم تقديمها بعد كل تتويج جديد، فكان الوزراء يؤكدون طاعتهم وكان الملك الجديد يثبِّتهم فى مناصبهم. وكانت المراسم الملكية الأشورية تتم فى طقس مهيب؛ فكان رجال البلاط يضعون الشارة بين يدى الملك ثم يقفون فى حلقة دون ترتيب ودون اعتبار للأسبقية. فيقول الملك: «ليواصل كل رجل عمله»، فيستعيد كل منهم شارته ومكانته فى التسلسل الهرمى.

٣. اسم التتويج

فى مصر ولدى تتويج الفرعون كان يتم إعلان قائمة ألقابه كاملة وتتألف من خمسة أسماء كان الأخيران منها اسمى التتويج والميلاد، ويُنقش كل منهما فى خرطوش. وفى بين النهرين القديمة ورد بنص تتويج قديم اكتُشف فى أوروك أن الإلهة عشتار تأخذ «اسم الضعة» عن الملِك وتناديه «باسم السيادة». إلا أن الطقس الملكى الأشورى لا يقول شيئًا عن أى تغيير للاسم، ولا ينبغى أن نتعسف استنباط النتائج من عبارات كتلك التى قال أشوربانيپال فى نقوشه: «أشور وسين نطقا اسمى لتولى السلطة». فقد لا تعدو مجرد طريقة للتعبير عن قدَر الله؛ وقد نشبه مثل هذه العبارة بنص بابلى عن كورش ورد فيه: «مردوك نطق اسمه كورش بن أنشان واختار اسمه لملك الدنيا». وبالتالى ليس هناك ما يثبت أن ملوك أشور كانوا يتخذون اسمًا جديدًا لدى تتويجهم. من المؤكد أن أسرحدون سُمى اسمًا جديدًا عندما أصبح وريثًا للعرش، إلا أن هذا الاسم لم يستعمل طوال عهده. وتبقى ثلاث حالات أوضح: إذ اتخذ تيجلاث بيلصَر الثالث اسم پولو عندما تولى ملك بابل (انظر «فول» فى الكتاب المقدس: الملوك الثانى ١٥: ١٩ وأخبار الأيام الأول ٥: ٢٦) وتولى سلمانصَر الخامس حكم بابل باسم أولولاى، وسمى أشوربانيپال نفسه كندالانو فى بابل؛ وربما كانوا يتبعون فى ذلك عادة كانت سارية فى بين النهرين السفلية. وكان العديد من ملوك الحثيين يعرفون باسمين، ولكن لما كان كلا الاسمين يردان فى النصوص الرسمية التى ترجع إلى عهودهم فلا مجال لأن يكونا اسمى ميلاد وتتويج.

وفى إسرائيل عقدت مقارنة بين الألقاب المسيحانية التى كانت تطلق على الطفل -كعمانوئيل الذى تم التنبؤ بمولده فى سفر أشعياء (٩: ٥)- بالأسماء الخمسة فى

المراسم المصرية. والحقيقة أن هناك أربعة أسماء مزدوجة، وربما كان هناك ما يدل على اسم خامس. والأرجح أن هذه كانت محاكاة أدبية لعادة مصرية ولكنها لا تبرر استنتاج أن ملوك بنى إسرائيل كانوا يتخذون مجموعة مماثلة من الألقاب لدى تتويجهم.

ومن ناحية أخرى هناك حالتان مؤكدتان لتغيير الاسم؛ فعندما قام فرعون مصر بتنصيب إلياقيم ملكًا على بنى إسرائيل أعطاه اسم يهوياقيم (الملوك الثانى ٢٣: ٣٤)؛ كما أن متنيا الذى ولاه العرش مِلِك بابل سمى صدقيا (الملوك الثانى ٢٤: ١٧). والحالتان تتشابهان من حيث تدخل سيد خارجى فى كل منهما؛ فى حين أن يهوياقيم تولى العرش بين هذين الملكين دون تدخل من سيده ودون ذكر لتغيير اسمه. إذن فربما كان التغيير سمة تميز علاقة التبعية بيد أن المتوقع أن يطلق فرعون مصر على تابعه اسمًا مصريًا (انظر التكوين ٤١: ٤٥) وملك بابل اسمًا بابليًا (انظر دانيال ١: ٧)؛ فى حين أن الاسمين الجديدين لهذين الملكين عبريان بل ينتسبان ليهوه كغيرهما من أسماء من سبقوهم. لذا فالأرجح أن تغيير الأسماء كان عادة إسرائيلية بموافقة من السيد الأجنبى.

لو كان الأمر كذلك فربما كان ملوك يهوذا يُعطون أسماء تتويج، وهى نتيجة تؤكدها نصوص أخرى، وهو أمر ليس له ما يماثله عند بنى إسرائيل. فإلى جانب عبارات عامة من قبيل ما ورد بسفر صموئيل الثانى (٧: ٩ وأخبار الأيام الأول ١٧: ٨: حرفيًا: «وَعَمِلْتُ لَكَ اسْماً [كَاسْمِ الْعُظَمَاءِ]») وهو أمر له ما يوازيه فى مصر، فهناك بعض الحقائق المهمة نبدأ بأقواها وهو أن ابن يوشيا وخليفته يسمى يهوآحاز فى سفر الملوك الثانى (٢٣: ٣٠، ٣١، ٣٤) أما فى سفر إرمياء (٢٢: ١١) فيسمى شلوم،

وقائمة أبناء يوشيا فى سفر أخبـار الأيـام الأول (٣: ١٥) لا تتـضمن اسـم يهوآحـاز ولكن بها اسم شلوم. فهل هذا اسم المولد ويهوآحاز اسـم المُلـك؟ نحـن نعـرف أن خليفة أمَصيا يدعى عزيا فى بعض المواضع وعزريـا فى مواضـع أخـرى فى روايـات الملوك الثانى (١٤: ٢١-١٥: ٣٤)، إلا أن الأنبياء دائمًا يسمونه عزيا (أشـعياء ١: ١؛ ٦: ١؛ ٧: ١ وهوشع ١: ١ وعاموس ١: ١ وزكريا ١٤: ٥) وكذلك أخبـار الأيـام الثـانى ٢٦ فى القصة التى تتناول عهده. إلا أنه يعرف بعزريا فى أنـساب أخبـار الأيـام الأول (٣: ١٢). لذا فقد نستنتج أن عزريا كان اسم مولده وعزيا اسم تتويجـه. وحـسب مـا ورد بسفر صموئيل الثانى (١٢: ٢٤-٢٥) فإن طفل داود وبثشبع أعطى اسم «سليمان» من قبل أمه، إلا أن النبى ناثان أسماه يديدياه. ومن الغريب أن هذا الاسم الأخير لا يرد له ذكر مرة أخرى، فهل كان اسم مولده واستبدل به اسم تتويجه؟ والفرضية الأخطـر أن نعتبر داود اسم التتويج أو لقبًا ملكيًا لأول ملوك بـنى إسرائيـل الذى كان اسـم مولده إلحانان وهو إلحانان نفسه الذى قتل جليات حسب مـا ورد بـسفر صـموئيل الثانى (٢١: ١٩) وهو بعل حانان نفسه الذى حكم أدوم بعد ملك يسمى شاول طبقًا لما ورد بالتكوين (٣٦: ٣٨-٣٩) .

وإذا لم يكن بين أيدينا أمثلة أخرى أو أمثلة أوضح فلعل السبب أن اسم التتويج وهو الاسم الرسمى الوحيد كان يحل محل اسم المولد تمامًا بحيث لا يرد له أى ذكر بعد ذلك. إلا أننا فى كل حالة من الحالات لا نخرج عـن نطـاق الافـتراض، وأقـصى مـا يمكن قوله إن ملوك يهوذا ربما كانوا يتخذون أسماء جديدة لدى توليهم العرش.

٤. مزامير التتويج

كان تتويج الملك تصحبه مسيرات شعبية. وإلى جانب الهتاف بعبارة «ليحى الملِك»،

كان هناك تهليل ومزامير وأبواق (الملوك الأول ١: ٤٠ والملوك الثانى ١١: ١٣-١٤). ومن الواضح أن هذه الموسيقى وهذا التهليل كان يصاحبهما غناء يثنى على الحاكم الجديد كما يحدث فى مسيرات مماثلة فى الشرق المعاصر. وربما كانت بعض المزامير «الملكية» تُنظم وتغنى فى هذه الأجواء المهيبة كالمزمور ٤٥ الذى نُظم لحفل زفاف ملكى. والتركيز هنا على المزمورين ٢ و١١٠ اللذين يشيران ضمنًا إلى طقوس التتويج.

فى المزمور ٢ وردًا على ملوك الأرض الذين تآمروا على يهوه ومسيحه (الفقرة ٢) يعلن يهوه أنه هو الذى نصّب مَلكه على صهيون (الفقرة ٦). ثم يعلن الملك (أو قائد جوقة الترتيل) قضاء (حوق) أو مرسوم يهوه: فهو فى هذا اليوم المقدس يتخذه ابنًا له ويَعِده مُلك الأرض (الفقرات ٧-٩). ثم يقدم الملوك فروض الطاعة له (الفقرة ١٢). إذن ففى هذا المزمور يطالعنا المسح و «القضاء» (فيما يوازى «الشهادة» الممنوحة ليوآش فى سفر الملوك الثانى [١١: ١٢] و «العهد» مع بيت داود فى سفر صموئيل الثانى [٧: ٨-١٦]) وأخيرًا فروض الطاعة. والثورة المفترضة من جانب الملوك التابعين أمر غير مستغرب فى وقت تغيير الحاكم، وله ما يماثله فى المعركة الصورية التى كان يتم تمثيلها فى مصر فى احتفالات التتويج. وسنتناول مسألة التبنى فيما بعد.

وفى المزمور ١١٠ يُجلس يهوه المَلِك إلى يمينه (الفقرة ١) ويعده عصا العز (الفقرة ٢) ويعلن أنه أنجبه (الفقرة ٣، والنص محرف وموضع جدل فى الترجمة اليونانية) ويعلنه كاهنًا على رتبة مَلكِى صادُق (الفقرة ٤)؛ فيذبح الملك أعداءه، فهو «حَكَم بين الأمم» (الفقرتان ٥-٦). وهنا نرى من جديد التتويج والتنصيب والوعود وربما التبنى. وسنناقش الإشارة الضمنية إلى كهانة ملكى صادق فيما بعد.

إذن فهذان المزموران متماثلان ومناسبان لحفل تكريس. ويمكن الاعتراض على ذلك بأن العهد الجديد يستعملهما كمزمورين مسيحانيين وبأن بعض التراث اليهودى وكل التراث المسيحى يفسرانهما بهذا المعنى. ويشير بعض الباحثين إلى أن كاتب المزامير لم يستطع أن يعِد مَلك مملكة يهوذا الصغيرة الإنسان بمُلك الدنيا وأنه لم يكن بوسعه أن يخاطبه باعتباره ابن يهوه. ومع ذلك ليس هناك فى هذا المقام ما يتجاوز عبارات المراسم الملكية أو فكر بنى إسرائيل عن مليكهم. وفيما يتعلق بالنقطة الأولى هناك العديد من الأمثلة الموازية فى المصادر الشرقية الأخرى إلا أننا لا نحتاج إلا إلى التذكير «بمزمور داود» (صموئيل الثانى ٢٢ = المزامير ١٨) الذى يتغنى فيه الملك بانتصاراته على كل أعدائه بعبارات تشبه عبارات المزمورين ٢ و١١٠، أو بعبارات أنشودة الزفاف الملكى فى المزمور ٤٥ الذى يشير أيضًا إلى التكريس، أو بالأمانى الطيبة التى صاحبت تتويج سليمان (الملوك الأول ١: ٣٧ و٤٧). ويطالعنا لقب «ابن» فى نبوءة ناثان (صموئيل الثانى ٧: ١٤) والإشارة فيها فى المقام الأول إلى الملك البشر الذى أتى من نسل داود كما تبين الكلمات التالية لها (الفقرتان ١٤ب-١٥). كما أن عبارات هذه النبوءة تنطبق صراحةً على سليمان فى أخبار الأيام الأول (١٧: ١٣؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦). وتجتمع ميزتا السيادة الدنيوية والتبنى الإلهى فى تفسير هذه النبوءة الذى ورد فى المزمور ٨٩: ٢٠-٣٨.

وربما أنشدت مزامير أخرى أيضًا فى هذه المناسبة ولو أنها لم تتضمن إشارات صريحة لمراسم الاحتفال. فالمزمور ٧٢ مثلاً يدعو للملك بأن يحكم بالعدل ويتنبأ بأن مُلكه سيدوم حتى نهاية الأرض، ويرسم المزمور ١١٠ صورة للحاكم العادل.

ومن المعتقد أن المزامير ٢ و٧٢ و١١٠ كانت فى البدء مزامير ملكية وتم تعديلها بعد السبى لتعطى معنى مسيحانيًا؛ ولكن من الصعب تحديد مواضع التعديل. والأقرب إلى الصواب أن نفترض أن هذه المزامير كنبوءة ناثان وغيرها من النصوص التى تشير إلى المسيحانية الملكية كان لها معنى مزدوج منذ لحظة وضعها، فكل ملك من ذرية داود صورة وظل للملك الأمثل فى قادم الأيام. ولم يتحقق هذا الحلم فى أى من هؤلاء الملوك، ولكن عند كل تتويج ولدى كل تجديد لعهد داود كان يتم التعبير عن هذا الحلم على أمل أن يتحقق ذات يوم. إذن فكل هذه النصوص مسيحانية، فهى تتضمن نبوءة وأملاً فى الخلاص سيتحقق على يد من يصطفيه الرب.

٥. الملك مخلِّصًا

إن الملك مخلِّص بطبيعته. فمن الأفكار التى شاعت عند الشعوب البدائية أن الملك تجسيد لرخاء رعيته، فرخاء البلاد يعتمد عليه وهو ضامن لرفاه شعبه. وهى فكرة شاعت فى بلاد الشرق أيضًا. ففى مصر هناك ترنيمة عن سنوسرت الثالث تقول: «هو جاء إلينا وأحيا شعب مصر وأزال عنه أرزاءه». وهناك ترنيمة أخرى تصف عهد رمسيس الرابع بالكلمات التالية:

عاد الفارون إلى بلداتهم وعاد المختبئون إلى الظهور.
طعِمَ من عانوا الجوع وسُقى من عانوا العطش.
اكتسى العرايا وارتدى أصحاب الأسمال ثيابًا ناعمة.
أطلِق سراح المسجونين وفرح من كانوا مستعبدين ...

وفى بين النهرين يقول أشوربانيپال: «منذ أن ولانى أشور وسين ... العرش أرسل أدَد مطره وفتحت إيا ينابيعها ونمت الأذرة بطول خمسة أذرع وزاد محصول الأرض». وكتب الكاهن أدَد شوم أوسور للملك نفسه قائلاً: «قدَّر شَمَش وأدَد لمولاى الملك ... طِيب الملك وأيام العدل وسنوات الصلاح ووافر الأمطار والفيضانات القوية وخير التجارة ... وشفى من ظلوا معتلين أيامًا عديدة وشبع الجياع وسمن من كانوا يتضورون جوعًا ... وولدت النساء وقلن لأطفالهن فى غمرة فرحهن مولانا الملك وهبكم الحياة».

لا غرو إذن أن نجد تطورات مماثلة فى الفكر عند بنى إسرائيل. ففى المزمور ٧٢ نقرأ:

«يَقْضِي لِمَسَاكِينِ الشَّعْبِ. يُخَلِّصُ بَنِي الْبَائِسِينَ وَيَسْحَقُ الظَّالِمَ. ٥يَخْشُونَكَ مَا
دَامَتِ الشَّمْسُ وَقُدَّامَ الْقَمَرِ إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ. ٦يَنْزِلُ مِثْلَ الْمَطَرِ عَلَى الْجُزَازِ
وَمِثْلَ الْغُيُوثِ الذَّارِفَةِ عَلَى الأَرْضِ. ٧يُشْرِقُ فِي أَيَّامِهِ الصِّدِّيقُ وَكَثْرَةُ السَّلاَمِ إِلَى
أَنْ يَضْمَحِلَّ الْقَمَرُ. ٨وَيَمْلِكُ مِنَ الْبَحْرِ إِلَى الْبَحْرِ وَمِنَ النَّهْرِ إِلَى أَقَاصِي
الأَرْضِ. ٩أَمَامَهُ تَجْثُو أَهْلُ الْبَرِّيَّةِ وَأَعْدَاؤُهُ يَلْحَسُونَ التُّرَابَ. ١٠مُلُوكُ تَرْشِيشَ
وَالْجَزَائِرِ يُرْسِلُونَ تَقْدِمَةً. مُلُوكُ شَبَا وَسَبَأٍ يُقَدِّمُونَ هَدِيَّةً ١١وَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ
الْمُلُوكِ. كُلُّ الأُمَمِ تَتَعَبَّدُ لَهُ ١٢لأَنَّهُ يُنَجِّي الْفَقِيرَ الْمُسْتَغِيثَ وَالْمِسْكِينَ إِذْ لاَ
مُعِينَ لَهُ. ١٣يُشْفِقُ عَلَى الْمِسْكِينِ وَالْبَائِسِ وَيُخَلِّصُ أَنْفُسَ الْفُقَرَاءِ. ١٤مِنَ
الظُّلْمِ وَالْخَطْفِ يَفْدِي أَنْفُسَهُمْ وَيُكْرَمُ دَمُهُمْ فِي عَيْنَيْهِ. ١٥وَيَعِيشُ وَيُعْطِيهِ
مِنْ ذَهَبِ شَبَا. وَيُصَلِّي لأَجْلِهِ دَائِمًا. الْيَوْمَ كُلَّهُ يُبَارِكُهُ. ١٦تَكُونُ حُفْنَةُ بُرٍّ فِي

الأَرْضِ فِي رُؤُوسِ الْجِبَالِ. تَتَمَايَلُ مِثْلَ لُبْنَانَ ثَمَرَتُهَا وَيُزْهِرُونَ مِنَ الْمَدِينَةِ مِثْلَ عُشْبِ الأَرْضِ»

وكما كان الحال فى سالف الأيام كان القضاة «مخلِّصين» (القضاة ٣: ٩، ١٥)، فكان الملك فى عهده ينقذ الشعب من أعدائه (صموئيل الثانى ١٩: ١٠)؛ وكان «مخلِّصًا» (الملوك الثانى ١٣: ٥) يستنجد الناس به (الملوك الثانى ٦: ٢٦).

٦. التبنى الإلهى

يذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أبعد من ذلك ويتحدثون عن السمة الإلهية للملك أو عن مُلك إلهى أو عن تأليه المَلك عند بنى إسرائيل. ويستشهدون هنا أيضًا بأمثلة شرقية موازية، إلا أنها ليست جميعها مقنعة بالقدر نفسه. فمن الواضح أن فرعون مصر كان يعد إلهًا، إذ كان ينادى بالإله أو «الإله الطيب» دون تأهيل، فهو ابن الإله الخالق رع؛ وهو فى حياته تجسيد لحورس ويشبَّه بعد مماته بأوزيريس. وتتضح هذه السمة الإلهية فى الألقاب الملكية وفى الأدب الدينى وفى طقوس التتويج وفى الفن حيث تصف الفرعون بصفات إلهية وبما يفوق منزلة البشر.

وفى بين النهرين كان يتم التعبير من حين لآخر فى أقدم العصور عن طبيعة إلهية للملك. إلا أن هذه الفكرة كانت أقل وضوحًا عند البابليين والأشوريين. وعلى الرغم من بنوته الإلهية ومع أنه كانت تنسب إليه بعض القوى الخارقة ظل الملك إنسانًا من البشر. فكان هذا المفهوم مختلفًا تمامًا عنه عند المصريين. وكان الملك عند الحثيين يؤله بعد مماته، أما فى حياته فلم يكن يعد «إلهًا».

والشواهد المحدودة المتاحة من فلسطين والشام وبغير إسرائيل لا تسمح لنا باستنتاج أن الملوك كانوا يؤلهون. وفى رسائل تل العمارنة حين يخاطب الملوك التابعون فرعون مصر بعبارة «يا (إلهى) الشمس» أو « يا إلهى» فإنهم يسايرون طريقة المصريين فى الخطاب ولا يعنى ذلك أنهم يعبرون بالضرورة عن معتقداتهم الشخصية. ويبدو أن النقوش الآرامية تستبعد فكرة ألوهية الملك بوصفه تابعًا للإله. ولا تضم النصوص التاريخية والدينية من راس شمرة شيئًا ينم عن أى تأليه للملك؛ ولا سبيل لاتخاذ القصائد الميثولوجية كشواهد على ذلك إلا بالتأويل المتعسف.

إذن فلا يصح القول بأن فكرة الملك الإله كانت شائعة لدى كل شعوب الشرق الأدنى القديم. وإذا اتجهنا إلى بنى إسرائيل نجد أن المناقشات الدائرة تتسم بقدر كبير من التهافت. صحيح أن الملك المسيح كان يمثل علاقة خاصة بيهوه. فكان داود يعرف كل شىء «كَمَلاَكِ اللّٰهِ» (صموئيل الثانى ١٤: ١٧، ٢٠) إلا أن كلمات هذا الثناء نفسها تستبعد فكرة كونه إلهًا (انظر صموئيل الأول ٢٩: ٩). أما فكرة عبادة الملك حيث كان الملك يتخذ مكان الرب فى بعض الاحتفالات فتقوم على الحدس. لذا فإن بعض الباحثين يلجأون إلى المزمور ٤٥ فقرة ٧ فيترجمونها بمعنى «كُرْسِيُّكَ يَا إلوهيم إِلَى دَهْرِ الدُّهُورِ». وقدمت تفسيرات أخرى ممكنة من قبيل «الكرسى الإلهى» أو «كرسىّ ككرسىّ الرب»، ولكن حتى وإن كان النص يخاطب الملك بكلمة «إلوهيم» فلنتذكر أن تسمية «إلوهيم» تنطبق لا على الرب وحده بل على كائنات ذات قوى أو طبيعة فوق بشرية أيضًا. فترد مثلاً فى إشارة إلى أعضاء بلاط السماء (أيوب ١: ٦؛ المزامير ٢٩: ١؛ ٨٩: ٧) وإلى ظل صموئيل (صموئيل الأول ٢٨:

١٣) بل إلى بشر فوق العاديين كالحكام أو القضاة (المزامير ٥٨: ٢؛ ٨٢: ١، ٦). والفكرة الإسرائيلية فحواها أن الملك وإن لم يكن بشرًا كسائر البشر فإنه ليس إلهًا (انظر الملوك الثانى ٥: ٧ وحزقيال ٢٨: ٢، ٩).

وتبقى لدينا تأكيدات البنوة الإلهية فى المزمور ٢ فقرة ٧ والمزمور ١١٠ فقرة ٣ (يونانى). فكلمة يهوه فى المزمور ٢ فقرة ٧: «أَنْتَ ابْنِي. أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ» تمثل صيغة للتبنى. فطبقًا لقانون حامورابى إذا تبنى المرء أحدًا يقول له «أنت ابنى»، وإذا أراد الأخير أن يفصم هذه الصلة الناتجة عن ذلك يقول «لستَ أبى» أو «لستِ أمى». كانت هذه الصيغ الإعلانية تستعمل عند بنى إسرائيل فى الخطبة: «تصاهرنى اليوم» (صموئيل الأول ١٨: ٢١) وفى الزواج: «من الآن أنت أخوها وهى أختك» (طوبيا ٧: ١١) وفى الطلاق: «لَيْسَتِ امْرَأَتِي» (هوشع ٢: ٤). وبالطريقة نفسها وفى المزمور ٢ فقرة ٧ يعلن يهوه أنه «اليوم» أى يوم التكريس يعترف بأن الملك ابن له ويتبناه. ويعيدنا هذا إلى نبوءة ناثان: «أَنَا أَكُونُ لَهُ أَباً وَهُوَ يَكُونُ لِيَ ابْناً» (صموئيل الثانى ٧: ١٤). ولا مجال للاعتراض بدعوى أن النص يتحدث عن تبنى بيت داود كله، فمن الواضح أن هذا التبنى كان لابد أن يكرس لكل حاكم جديد؛ من ثم فالنص ينطبق على سليمان بنص أخبار الأيام الأول (٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦).

وتبنى يهوه للملِك لا يعنى ضمنًا أنه كفو له أو أنه تأله. ففى تعليقه على نبوءة ناثان يوضح المزمور ٨٩ فقرة ٢٧ الفارق الضرورى: «هُوَ يَدْعُونِي: أَبِي أَنْتَ. إِلَهِي وَصَخْرَةُ خَلاَصِي». فديانة إسرائيل بإيمانها بيهوه كإله متفرد ومتسامٍ خاص بها جعلت أى تأليه للملك أمرًا مستحيلاً. ولا مجال أيضًا للزعم بأن هذا لا يمثل إلا الديانة الرسمية، فلو كان الدين الشعبى أو العقيدة الملكية يعترفان بمثل هذه السمة الإلهية

للملك لعثرنا على بقاياها عند الأنبياء الذين لم يتهاونوا قط مع الملوك غير المخلِصين. فهم يتهمون الملوك بالعديد من الآثام ولكن لم يحدث أن اتهموهم بادعاء الألوهية. فلم يكن لدى بنى إسرائيل أية فكرة عن ملك إله.

٧. الملك والعبادات

تبقى هناك حقيقة فحواها أن الملك بعد أن يتطهر بالمسح ويتبناه يهوه يصير كيانًا مقدسًا ومؤهلاً لأداء مهام دينية. وكثيرًا ما نسمع عن الكهانة الملكية عند بنى إسرائيل. كما نتذكر أن ملوك مصر وأشور وفينيقيا كانوا كهانًا. وفى الكتاب المقدس كان ملكِى صادق ملكًا على شاليم وكاهنًا لـ «إيل إليون» (الرب العلىّ) فى آن (التكوين ١٤: ١٨). والفقرة ٤ من المزمور ١١٠ الذى فسرناه بأنه مزمور تتويج هى التى تقول: «أَنْتَ كَاهِنٌ إِلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ».

وفى الأسفار التاريخية يطالعنا الملك مرارًا فى صورة إمام فى شعائر العبادة. فيقيم داود أول مذبح ليهوه فى أورشليم (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٥)؛ وكان داود أيضًا من فكر فى بناء هيكل له (صموئيل الثانى ٧: ٢-٣) ووضع تفاصيل تنفيذ مشروعه (أخبار الأيام الأول ٢٢-٢٩). وكان سليمان من شيد الهيكل قدام قصره مباشرةً ومن وقَفه له (الملوك الأول ٥-٨). وكان يربعام من وضع أساس المقدِس فى بيت إيل وعيَّن كهنته ورتب تواريخ أعياده (الملوك الأول ١٢: ٢٦-٣٣)؛ فكان «مَقدس الملِك» (عاموس ٧: ١٣). وكان كبار الكهنة موظفين يعينهم الملك ويعزلهم (صموئيل الثانى ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥ والملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧؛ ٤: ٢). واستن يهوآش أحكامًا تتعلق بالهيكل (الملوك الثانى ١٢: ٥-٩) وأشرف يوشيا على تنفيذها (الملوك الثانى ٢٢: ٣-٧). وأخذ يوشيا نفسه المبادرة لإصلاح العبادات وتولاه بنفسه (الملوك الثانى ٢٣). وتولى أوريا

١٣) بـل إلى بـشر فـوق العـاديين كالحـكام أو القـضاة (المـزامير ٥٨: ٢؛ ٨٢: ١، ٦). والفكرة الإسرائيلية فحواها أن الملك وإن لم يكن بشرًا كسائر البشر فإنـه لـيس إلهًا (انظر الملوك الثانى ٥: ٧ وحزقيال ٢٨: ٢، ٩).

وتبقى لدينـا تأكيـدات البنـوة الإلهيـة فى المزمـور ٢ فقـرة ٧ والمزمـور ١١٠ فقـرة ٣ (يونانى). فكلمة يهوه فى المزمور ٢ فقرة ٧: «أَنْتَ ابْنِي. أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ» تمثل صـيغة للتبنى. فطبقًا لقانون حامورابى إذا تبنى المرء أحدًا يقـول له «أنـت ابـنى»، وإذا أراد الأخير أن يفصم هذه الصلة الناتجة عن ذلك يقول «لستَ أبى» أو «لستِ أمى». كانت هذه الصيغ الإعلانية تستعمل عنـد بـنى إسرائيـل فى الخطبـة: «تـصاهرنى اليـوم» (صموئيل الأول ١٨: ٢١) وفى الزواج: «من الآن أنت أخوها وهى أختك» (طوبيـا ٧: ١١) وفى الطلاق: «لَيْسَتِ امْرَأَتِي» (هوشـع ٢: ٤). وبالطريقـة نفـسها وفى المزمـور ٢ فقرة ٧ يعلن يهوه أنه «اليوم» أى يوم التكريس يعترف بأن الملـك ابـن له ويتبنـاه. ويعيدنا هذا إلى نبوءة ناثان: «أَنَا أَكُونُ لَهُ أَباً وَهُوَ يَكُونُ لِيَ ابْناً» (صموئيل الشـانى ٧: ١٤). ولا مجال للاعتراض بدعوى أن النص يتحدث عن تبنى بيت داود كلـه، فمـن الواضح أن هذا التبنى كان لابد أن يكرس لكل حاكم جديد؛ من ثم فالنص ينطبق على سليمان بنص أخبار الأيام الأول (٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦).

وتبنى يهوه للملِك لا يعنى ضمنًا أنه كفو له أو أنه تأله. ففى تعليقه على نبوءة ناثان يوضح المزمور ٨٩ فقرة ٢٧ الفارق الضرورى: «هُوَ يَدْعُونِي: أَبِي أَنْتَ. إِلَـهِي وَصَـخْرَةُ خَلاَصِي». فديانة إسرائيل بإيمانها بيهوه كإله متفرد ومتسامٍ خاص بها جعلـت أى تأليه للملك أمرًا مستحيلاً. ولا مجال أيضًا للـزعم بـأن هـذا لا يمثـل إلا الديانـة الرسمية، فلو كان الدين الشعبى أو العقيدة الملكية يعترفان بمثل هذه السمة الإلهية

للملك لعثرنا على بقاياها عند الأنبياء الذين لم يتهاونوا قط مع الملوك غير المخلِصين. فهم يتهمون الملوك بالعديد من الآثام ولكن لم يحدث أن اتهموهم بادعاء الألوهية. فلم يكن لدى بنى إسرائيل أية فكرة عن ملك إله.

٧. الملك والعبادات

تبقى هناك حقيقة فحواها أن الملك بعد أن يتطهر بالمسح ويتبناه يهوه يصير كيانًا مقدسًا ومؤهلاً لأداء مهام دينية. وكثيرًا ما نسمع عن الكهانة الملكية عند بنى إسرائيل. كما نتذكر أن ملوك مصر وأشور وفينيقيا كانوا كهانًا. وفى الكتاب المقدس كان ملكِي صادق ملكًا على شاليم وكاهنًا لـ «إيل إليون» (الرب العلىّ) فى آن (التكوين ١٤: ١٨). والفقرة ٤ من المزمور ١١٠ الذى فسرناه بأنه مزمور تتويج هى التى تقول: «أَنْتَ كَاهِنٌ إِلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ».

وفى الأسفار التاريخية يطالعنا الملك مرارًا فى صورة إمام فى شعائر العبادة. فيقيم داود أول مذبح ليهوه فى أورشليم (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٥)؛ وكان داود أيضًا من فكر فى بناء هيكل له (صموئيل الثانى ٧: ٢-٣) ووضع تفاصيل تنفيذ مشروعه (أخبار الأيام الأول ٢٢-٢٩). وكان سليمان من شيد الهيكل قدام قصره مباشرةً ومن وقَفه له (الملوك الأول ٥-٨). وكان يربعام من وضع أساس المقدِس فى بيت إيل وعيَّن كهنته ورتب تواريخ أعياده (الملوك الأول ١٢: ٢٦-٣٣)؛ فكان «مَقدس المِلِك» (عاموس ٧: ١٣). وكان كبار الكهنة موظفين يعينهم الملك ويعزلهم (صموئيل الثانى ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥ والملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧؛ ٤: ٢). واستن يهوآش أحكامًا تتعلق بالهيكل (الملوك الثانى ١٢: ٥-٩) وأشرف يوشيا على تنفيذها (الملوك الثانى ٢٢: ٣-٧). وأخذ يوشيا نفسه المبادرة لإصلاح العبادات وتولاه بنفسه (الملوك الثانى ٢٣). وتولى أوريا

الكاهن تنفيذ التعديلات التى أدخل آحاز على المقدس وشعائره (الملوك الثانى ١٦: ١٠-١٨).

وكان الملوك يذهبون إلى أبعد من ذلك؛ فتصورهم النصوص التاريخية وهم يؤدون مهام الكهنة بأنفسهم؛ فيقدمون الذبائح كما فعل شاول فى الجلجال (صموئيل الأول ١٣: ٩-١٠) وداود فى أورشليم (صموئيل الثانى ٦: ١٣، ١٧-١٨؛ ٢٤: ٢٥) وسليمان فى جبعون (الملوك الأول ٣: ٤، ١٥) وفى أورشليم لتكريس الهيكل (الملوك الأول ٨: ٥، ٦٢-٦٤) ثم فى الأعياد السنوية الثلاثة الكبرى (الملوك الأول ٩: ٢٥). ويمكن تأويل بعض هذه النصوص بالطبع بمعنى ناصب المفعولين، أى أن نفسر عبارة «قدَّمَ الملك الذبائح» بمعنى «أمَرَ الملك بتقديم الذبائح» ولكن ليست كلها تقبل هذا التأويل. وهناك نصوص أخرى تستبعده؛ ففى الملوك الثانى (١٦: ١٢-١٥) يصعد آحاز إلى المذبح الجديد الذى أقام ويقدم أولى الذبائح ثم يأمر الكاهن بمواصلة طقس القرابين فيه؛ وفى الملوك الأول (١٢: ٣٣) ورد أن يربعام «صعد إلى المذبح لكى يوقد» (انظر ١٣: ١ وما بعدها). ومرة أخرى يبارك كل من داود وسليمان الشعب فى المقدس (صموئيل الثانى ٦: ١٨ والملوك الأول ٨: ١٤) وهى شعيرة خاصة بالكهنة بنص سفر العدد (٦: ٢٢-٢٧ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣).ويقوم سليمان بتكريس وسط الدار (الملوك الأول ٨: ٦٤). ويتمنطق داود بإزار من كتان وهو رداء الكهنة القائمين على الشعائر (صموئيل الثانى ٦: ١٤). ولا يبدى الأنبياء ولا الأسفار التاريخية السابقة على السبى أى اعتراض على هذا التعدى من قبل الملوك على الشعائر الدينية. ولا يصيرون حجر عثرة إلا بعد نهاية المملكة، ويقول سفر أخبار الأيام الثانى (٢٦: ١٦-٢٠) إن عزيا أصيب بالبرص لأنه تجرأ وأحرق البخور

فى المذبح حيث اغتصب بذلك امتيازًا خاصًا ببنى هرون (أخبار الأيـام الثـانى ٢٦: ١٨ وانظر العدد ١٧: ٥ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣).

كل هذه الشواهد تحتاج إلى حـل متـوازن. فـالدور الذى يلعبـه الملـك فى تنظـيم العبادات والإشراف عليها أو تعيين الكهنة ليس معناه أنه هـو نفـسه كان كاهنًـا؛ فهو لا يتجاوز سلطة رئيس الدولة على ديانة الدولة. والأمر يختلف تمامًـا عنـدما يؤدى مراسم كهنوتية. ولكن يلاحظ أن الحالات التى تكون فيها أفعال الملك فوق مستوى المساءلة كلها حالات خاصة بل استثنائية كنقل التابوت أو تكريس مذبح أو مَقدس أو الاحتفال بالأعياد السنوية الكبرى. وفى الأحوال العادية تُـترك إمامـة العبادات للكاهن (الملوك الثانى ١٦: ١٥). والمسح لم يكن يـضفى على الملـك طابعًـا كهنوتيًا، فالكهنة كما سبق أن رأينا لم يكونوا يُمسحون فى عهد المملكـة؛ بـل كان يجعله كيانًا مقدسًا ذا صلة خاصة بيهوه، ولم يكن له أن يقوم بدور الرئيس الديـنى للشعب إلا فى حالات نادرة. لكنه لم يكن كاهنًا بالمعنى الدقيق للكلمة.

ويمكن الزعم بأن المزمور ١١٠ مزمور ملكى يصف الملك «بالكاهن». وزعم البعض مؤخرًا أن المخاطب فى هذه الفقرة (المزامير ١١٠: ٤) لم يكن الملك، بل الكاهن الذى كان الملك الجديد (الفقرات ١-٣) يثبِّته فى منصبه، وأن هذه الكلمات كانت موجهة أصلاً لصادُق حيث دوِّن المزمور فى عهـد داود. وهـو افـتراض وجيـه ولكنـه بـلا أساس. فالنص يمكن تفسيره بصورة أخرى؛ فقد يعنى أن الملك كان كاهنًـا ولكـن بالصورة الوحيدة التى كان يمكن لأى من ملوك بنى إسرائيل أن يصبح بهـا كاهنًـا، أى بالصورة التى سبق وصفها. فكان كاهنًـا بالـصورة نفـسها كملـكى صـادق الذى

يُعتقد أنه كان ملكًا وكاهنًا فى ذات أورشليم التى تم فيها تتويج الملك الجديد. وكانت هذه نقطة البداية للتأويل المسيحانى الذى تؤول به الفقرة فى الجامعة (٥: ٦).

الفصل السادس

بيت الملِك

١. الحريم

فى مجتمع كان يسمح بتعدد الزوجات كان اقتناء عدد كبير من الحريم مـن أمـارات الثراء والسلطة. كما كانت ترفًا لا يقدر عليه إلا قلة من الناس؛ ثم صارت امتيـازًا للملوك. وكان لشاول سرية واحدة على الأقل (صموئيل الثانى ٣: ٧) وفى موضع آخـر ورد ذكر «زوجاته» (صموئيل الثانى ١٢: ٨). وحتى عندما كان حكم داود قـاصرًا على حبرون كانت له ست زوجات (صموئيل الثانى ٣: ٢-٥) وفى أورشليم اتخذ المزيد من السرارى والزوجات (صموئيل الثانى ٥: ١٣، وانظر ١٩: ٦) منهن بثـشبع (صـموئيل الثـانى ١١: ٢٧). وعنـدما فـر مـن أبـشالوم تـرك وراءه عـشر سرارى فى أورشـليم (صموئيل الثانى ١٥: ١٦؛ ١٦: ٢١-٢٢؛ ٢٠: ٣). و ورد بسفر أخبـار الأيـام الثـانى (١١: ٢١) أن ربعام كان له ثمانى عشرة زوجة وستون سرية. وكان لأبيا أربع عشرة زوجـة بنص أخبار الأيام الثانى (١٣: ٢١). و ورد بأخبار الأيام الثانى (٢٤: ٣) أن يوآش كان له زوجتان على الأقل وكذلك يوشيا (انظر الملـوك الثـانى ٢٣: ٣١، ٣٤، ٣٦). وطلـب بنهدد من آخاب التنازل عـن زوجاتـه (الملـوك الأول ٢٠: ٣-٧) وأمـر نبوخذنـصر بترحيل يهوياكين وزوجاته (الملوك الثـانى ٢٤: ١٥). وحـل المـصير نفـسه بزوجـات يهورام (أخبار الأيام الثانى ٢١: ١٤، ١٧) وصدقيا (إرمياء ٣٨: ٢٣). وبنص حولياتـه

وافق سنحاريب على أخذ نساء حريم حزقيا كجزية. وللملك فى «نشيد الأنشاد» ستون ملكة وثمانون سرية (نشيد الأنشاد ٦: ٨). إلا أن هؤلاء كلهم يتوارون أمام حريم سليمان الأسطورى، فورد فى الملوك الأول (١١: ٣) أنه كان له سبعمئة زوجة وثلاثمئة سرية. ومهما كان رأينا فى هذين الرقمين الأخيرين كان لسفر التثنية (١٧: ١٧) ما يبرر تحذير الملوك من اقتناء كثرة من الحريم.

ولعل الحال كان مماثلاً فى الدويلات المجاورة لإسرائيل ولو أن ما توفر لنا من معلومات عنها قليل. فنعلم بطريق الصدفة أن ملك ببلوس فى عصر العمارنة كان له زوجتان على الأقل، ويتحدث ملك ألاسيا (قبرص) عن «زوجاته». أما فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد فورد فى الحوليات الأشورية أن كلاً من ملوك عسقلان وصيدون وأشدود كانت له زوجة واحدة لعلها كانت الزوجة الملكة؛ ما يترك مجالاً لوجود زوجات أخريات وسرارى.

ومعلوماتنا عن الإمبراطوريات الكبرى أوفر. فعند الحثيين كانت هناك زوجة ملكة واحدة إلا أن الملك كان له حريم من الزوجات (من النساء الحرائر) ومن السرارى الإماء أيضًا. وفى أشور كان للملك زوجات أخريات بالإضافة إلى الملكة «سيدة القصر»؛ وكنّ غالبًا أميرات من الدول التابعة. وفى مصر كان للفرعون «زوجة ملكية كبرى» واحدة وهو لقب حملته خمس سيدات - على التوالى بالطبع - فى عهد رمسيس الثانى المديد. إلا أن عدد أبنائه الذى بلغ مئة واثنين وستين يدل على أنه لم يقتصر على زوجاته الرسميات. وفى رسائل العمارنة ورد أن حريم الفرعون كان أقرب ما يكون للحريم الذى ينسب لسليمان، فالأميرة الميتانية التى تزوجها أمينوفيس الثالث جاء بصحبتها ثلاثمئة وسبع عشرة فتاة، وطلب الفرعون نفسه

من ملك جيزر أربعين «فتاة جميلة» مقابل أربعين شاقل فضة للواحدة. وتلقى الفرعون ثلاثين فتاة هدية من ملك ميتانى وإحدى وعشرين من ملك أورشليم وعشرين أو ثلاثين من أحد أمراء الشام.

وكان يتم ضم هؤلاء النساء الأجنبيات إلى الحريم لمتعة الفرعون وخدمة سياسته أيضًا. فكانت مثل هذه الزيجات تمثل تتويجًا للتحالفات والحفاظ على صلات قوية وضمان ولاء الدول الخاضعة له. ورأينا أن أمينوفيس الثالث تزوج بأميرة ميتانية، كما تزوج بإحدى شقيقات ملك بابل. وتزوج تحتمس الرابع من قبله بإحدى بنات ملك ميتانى، وتزوج رمسيس الثانى من بعده بإحدى بنات ملك الحثيين. وهناك ملك حثى آخر أهدى ابنته لميتاوازا الميتانى؛ كما أهدى أسرحدون الأشورى ابنته لأحد ملوك سيثيا. وصارت إحدى بنات ملك أمورو ملكة على أوجاريت، وهناك غير هذه الحالات كثير.

وهكذا أيضًا تزوج داود بمعكة ابنة ملك جشور الآرامى (صموئيل الثانى ٣: ٣). وصاهر سليمان فرعون مصر (الملوك الأول ٣: ١)، وحين تزوج بموآبيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثيات (الملوك الأول ١١: ١، وانظر ١٤: ٢١) كان دافعه تعزيز الصلات بحلفائِه والخاضعين له. وكان زواج آخاب بإيزابل ابنة ملك الصيدونيين (الملوك الأول ١٦: ٣١) رتب له أبوه عُمرى بغرض دعم تحالفه مع الفينيقيين.

ويستدل من بعض الفقرات على أن حريم الملك فى صدر المملكة على الأقل كنّ يورَّثن لخليفته. فيقول ناثان فى سفر صموئيل الثانى (١٢: ٨) إن يهوه نفسه الذى وهب لداود زوجات سيده شاول بعد أن ملّكه على إسرائيل. وكان دخول أبشالوم

علنًا على السرارى اللائى تركهن داود فى أورشليم سبيلاً لتأكيد توليه المُلك (صموئيل الثانى ١٦: ٢١-٢٢)، فتملك الحريم كان حقًا للعرش. ومن اليسير أن نفسر غضب إيشبَعل على أبنير لدخوله على إحدى سرارى شاول (صموئيل الثانى ٣: ٧-٨) لو كانت انتقلت إرثًا إلى إيشبعل، إذ كان تصرف أبنير سيعنى ضمنًا منازعته له على السلطة. وأراد أدونيا أن يأخذ أبيشج التى كانت ضمن حريم داود (ولو أنه لم يعرفها جسديًا حسب ما ورد فى الملوك الأول ١: ٤) وضمت إلى حريم سليمان. ولكن حين أقنع أدونيا أم سليمان بعرض طلبه على الملك أجابها سليمان قائلاً: «فَاسْأَلِي لَهُ الْمُلْكَ» (الملوك الأول ٢: ١٣-٢٢). ولم يتم العثور إلى الآن على شواهد تؤكد وجود مثل هذه العادة عند جيران بنى إسرائيل، ولكن يلاحظ أنها كانت شائعة عند الفرس؛ إذ سجل هيرودوت (٣/٦٨) أن سمرديس الزائف اغتصب عرش قمبيز وكل زوجاته. وكانت الزوجات عند العرب القدماء يشكلن جزءًا من الإرث ولم تبطل هذه العادة مرة واحدة بتحريم القرآن لها. وعند بنى إسرائيل أيضًا علا صوت رجال الدين اعتراضًا على هذه العادة التى تدخل ضمن زنا المحارم؛ ففقد رأوبين مكانته لدخوله بسرية أبيه (التكوين ٣٥: ٢٢؛ ٤٩: ٣-٤)، وكانت تشريعات اللاويين (١٨: ٨) والتثنية (٢٣: ١؛ ٢٧: ٢٠) موجهة إلى الملك وإلى كل الشعب على السواء؛ وكان وحده الذى لم يكن يلتزم بها دائمًا (انظر حزقيال ٢٢: ١٠).

ومن بين نساء الحريم كان الملك يؤثر واحدة كبثشبع عند داود وإيزابل عند آخاب وأثاليا عند يهورام؛ وورد نص صريح عن معكة حيث «أحبها رحبعام أكثر من كل نسائِه وسراريه» (أخبار الأيام الثانى ١١: ٢١). إلا أن إيثار الملك لم يكن يكفى لإعطاء زوجته لقبًا ورتبة رسمية. ومما يلاحظ أن لفظ «ملِكة» أى مؤنث

«مِلِخ» (مَلِك) لم يرد فى العهد القديم إلا مرة واحدة فيما يتصل ببنى إسرائيل وفى فقرة شعرية وبصيغة الجمع فى وصف «ملكات» «الملك» فى نشيد الأنشاد تمييزًا لهن عن سراريه (نشيد الأنشاد ٦: ٨). وفيما عدا ذلك ورد بصيغة المفرد فى إشارة إلى الملكات الأجنبيات كملكة سبأ (الملوك الأول ١٠) وملكة فارس (إستير، مواضع عديدة خاصة ٢: ١٧: أحب الملك إستير أكثر من كل النساء - وانظر أخبار الأيام الثانى ١١: ٢١ -«وملّكها» - وهو ما لا مقابل له فى أخبار الأيام الثانى ١١).

٢. السيدة الكبرى

وفى بلاط يهوذا كان يتم منح رتبة رسمية للـ «جبيرا» وهى كلمة تعنى «سيدة» فى مقابل خادمة وتوازى كلمة «أدون» (سيد) التى لا يستعمل المؤنث منها فى العبرية (الملوك الثانى ٥: ٣؛ أشعياء ٢٤: ٢؛ المزامير ١٢٣: ٢؛ الأمثال ٣٠: ٢٣). وتطلق فى الملوك الأول (١١: ١٩) على زوجة فرعون ومليكته ولكنها لا تطلق على زوجة أى من ملوك يهوذا؛ ففى عهد آسا كانت الـ «جبيرا» جدته معكة (الملوك الأول ١٥: ١٣ وأخبار الأيام الثانى ١٥: ١٦). والـ «جبيرا» الأسيرة فى سفر إرمياء (٢٩: ٢) أم الملك طبقًا للفقرة الموازية فى سفر الملوك الثانى (٢٤: ١٥). وأبناء الـ «جبيرا» المشار إليهم فى الملوك الثانى (١٠: ١٣) جنبًا إلى جنب مع أبناء الملك يختلفون عنهم، فهم أبناء الملكة الأم (وبالتالى إخوة الملك). وفى إرمياء (١٣: ١٨) نجد أن الملك والـ «جبيرا» يوياقين وأمه. ويستنتج من تأصيل اللقب واستعماله ضرورة ترجمته بمعنى «السيدة الكبرى».

كان هذا اللقب يضفى على صاحبته مكانة وسلطات خاصة. وكانت بثشبع «جبيرا» بحق فى عهد سليمان؛ فكان يستقبلها بكل إجلال ويجلسها إلى يمينه (الملوك الأول

٢: ١٩). ولم تكن سلطة «السيدة الكبرى» تنبع من مجرد تأثير أم على ولدها كما كان الحال بالنسبة لبثشبع، بل كانت أكبر من ذلك بكثير، فحين أساءت معكة استعمالها نزع آسا اللقب عنها (الملوك الأول ١٥: ١٣). وسلطة الملكة الأم هذه تفسر سهولة استيلاء عثليا على السلطة بعد وفاة ابنها أخزيا (الملوك الثانى ١١: ١ وما بعدها)؛ فكانت للملكة الأم مكانة رسمية فى المملكة، لذا ففى سفرى الملوك يرد دائمًا اسم أم الملك فى التعريف بكل ملك جديد على يهوذا عدا حالتى يهورام وآحاز حيث لا يرد ذكر أية امرأة، وحالة آسا حيث يحل اسم جدته محل اسم أمه. وربما كانت «السيدة الكبرى» تنال مكانتها لدى ارتقاء ابنها العرش، ما يفسر حالة حميطل زوجة يوشيا التى كانت الملكة الأم فى عهد يهوآحاز ثم تنحت جانبًا فى عهدى يهوياقيم ويهوياكين ثم استعادت مكانتها فى عهد صدقيا شقيق يهوآحاز (الملوك الثانى ٢٣: ٣١، ٣٦؛ ٢٤: ٨، ١٨). ويرجح كذلك أن الملكة الأم كانت تصبح «جبيرا» بتعيين ابنها وريثًا للعرش كما يستشف من سفر أخبار الأيام الثانى (١١: ٢١-٢٢). وقصة بثشبع لا تمكننا من حسم هذه المسألة، فتكريس سليمان تم بعد ترشيحه مباشرةً؛ ولكن ليس ثم ما يثبت أن أم سليمان لم تحظ قبل ترشيحه بما حظيت به من مكانة بعده (انظر الملوك الأول ١: ١٥-١٦، ٣١؛ ٢: ١٣-١٩). وكانت بثشبع أول «سيدة كبرى» فى إسرائيل. ومن ناحية أخرى يبدو أن «السيدة الكبرى» لم تكن تحتفظ بمكانتها بعد وفاة ابنها؛ فمعكة امرأة يربعام كانت لا تزال «جبيرا» فى عهد حفيدها آسا عقب عهد ابنها أبيام القصير (الملوك الأول ١٥: ١٣). ويستدل من الفقرة نفسها أن «السيدة الكبرى» كانت تُعزل من قبل الملك؛ كما حدث مع معكة حين مالت إلى الإيمان بالأشيرا.

«مِلِخ» (مَلِك) لم يرد فى العهد القديم إلا مرة واحدة فيما يتصل ببنى إسرائيل وفى فقرة شعرية وبصيغة الجمع فى وصف «ملكات» «الملك» فى نشيد الأنشاد تمييزًا لهن عن سراريه (نشيد الأنشاد ٦: ٨). وفيما عدا ذلك ورد بصيغة المفرد فى إشارة إلى الملكات الأجنبيات كملكة سبأ (الملوك الأول ١٠) وملكة فارس (إستير، مواضع عديدة خاصة ٢: ١٧: أحب الملك إستير أكثر من كل النساء - وانظر أخبار الأيام الثانى ١١: ٢١ -«وملّكها» - وهو ما لا مقابل له فى أخبار الأيام الثانى ١١).

٢. السيدة الكبرى

وفى بلاط يهوذا كان يتم منح رتبة رسمية لـ «جبيرا» وهى كلمة تعنى «سيدة» فى مقابل خادمة وتوازى كلمة «أدون» (سيد) التى لا يستعمل المؤنث منها فى العبرية (الملوك الثانى ٥: ٣؛ أشعياء ٢٤: ٢؛ المزامير ١٢٣: ٢؛ الأمثال ٣٠: ٢٣). وتطلق فى الملوك الأول (١١: ١٩) على زوجة فرعون ومليكته ولكنها لا تطلق على زوجة أى من ملوك يهوذا؛ ففى عهد آسا كانت الـ «جبيرا» جدته معكة (الملوك الأول ١٥: ١٣ وأخبار الأيام الثانى ١٥: ١٦). والـ «جبيرا» الأسيرة فى سفر إرمياء (٢٩: ٢) أم الملك طبقًا للفقرة الموازية فى سفر الملوك الثانى (٢٤: ١٥). وأبناء الـ «جبيرا» المشار إليهم فى الملوك الثانى (١٠: ١٣) جنبًا إلى جنب مع أبناء الملك يختلفون عنهم، فهم أبناء الملكة الأم (وبالتالى إخوة الملك). وفى إرمياء (١٣: ١٨) نجد أن الملك والـ «جبيرا» يوياقين وأمه. ويستنتج من تأصيل اللقب واستعماله ضرورة ترجمته بمعنى «السيدة الكبرى».

كان هذا اللقب يضفى على صاحبته مكانة وسلطات خاصة. وكانت بثشبع «جبيرا» بحق فى عهد سليمان؛ فكان يستقبلها بكل إجلال ويجلسها إلى يمينه (الملوك الأول

٢: ١٩). ولم تكن سلطة «السيدة الكبرى» تنبع من مجرد تأثير أم على ولدها كما كان الحال بالنسبة لبثشبع، بل كانت أكبر من ذلك بكثير، فحين أساءت معكة استعمالها نزع آسا اللقب عنها (الملوك الأول ١٥: ١٣). وسلطة الملكة الأم هذه تفسر سهولة استيلاء عثليا على السلطة بعد وفاة ابنها أخزيا (الملوك الثانى ١١: ١ وما بعدها)؛ فكانت للملكة الأم مكانة رسمية فى المملكة، لذا ففى سفرى الملوك يرد دائمًا اسم أم الملك فى التعريف بكل ملك جديد على يهوذا عدا حالتى يهورام وآحاز حيث لا يرد ذكر أية امرأة، وحالة آسا حيث يحل اسم جدته محل اسم أمه. وربما كانت «السيدة الكبرى» تنال مكانتها لدى ارتقاء ابنها العرش، ما يفسر حالة حميطل زوجة يوشيا التى كانت الملكة الأم فى عهد يهوآحاز ثم تنحت جانبًا فى عهدى يهوياقيم ويهوياكين ثم استعادت مكانتها فى عهد صدقيا شقيق يهوآحاز (الملوك الثانى ٢٣: ٣١، ٣٦؛ ٢٤: ٨، ١٨). ويرجح كذلك أن الملكة الأم كانت تصبح «جبيرا» بتعيين ابنها وريثًا للعرش كما يستشف من سفر أخبار الأيام الثانى (١١: ٢١-٢٢). وقصة بثشبع لا تمكننا من حسم هذه المسألة، فتكريس سليمان تم بعد ترشيحه مباشرة؛ ولكن ليس ثم ما يثبت أن أم سليمان لم تحظ قبل ترشيحه بما حظيت به من مكانة بعده (انظر الملوك الأول ١: ١٥-١٦، ٣١؛ ٢: ١٣-١٩). وكانت بثشبع أول «سيدة كبرى» فى إسرائيل. ومن ناحية أخرى يبدو أن «السيدة الكبرى» لم تكن تحتفظ بمكانتها بعد وفاة ابنها؛ فمعكة امرأة يربعام كانت لا تزال «جبيرا» فى عهد حفيدها آسا عقب عهد ابنها أبيام القصير (الملوك الأول ١٥: ١٣). ويستدل من الفقرة نفسها أن «السيدة الكبرى» كانت تُعزل من قبل الملك؛ كما حدث مع معكة حين مالت إلى الإيمان بالأشيرا.

وقد تساعد الحالات المماثلة عند الحثيين على استجلاء هذه المسألة المعقدة. فكانت الـ «تَفنَّنا» الملكة الشرعية أم وريث العرش ولعبت دورًا مهمًا فى السياسة والدين. فإذا عاشت طوال عهد أحد الملوك كانت تحتفظ بمكانتها فى عهد ابنها (أو ابنيها لو ارتقى العرش شقيقان)؛ وبوفاتها كانت مكانتها تأول إلى زوجة ابنها الملك الحاكم. وكما حدث لمعكة كان يمكن عزلها لو تسببت فى ضرر فعلى للملك أو الدولة؛ ولكن يبدو أن هذا كان الاستثناء كما كان الحال فى يهوذا. ومن الواضح أن الملكة الأم كانت تنال مكانة مماثلة فى أوجاريت حيث هناك العديد من المكاتبات الرسمية موجهة إلى أم الملك التى كانت تسمى «أداث» مؤنث «أدون»، وبالتالى صنو «جبيرا». ويستدل من نصوص راس شمرة الأكدية على أن الملكة الأم كانت تتدخل فى الأمور السياسية، كما تشير إلى وجود «سيدة كبرى» فى أمورو. أما فى أشور فالشواهد أقل وضوحًا، ولكن ينبغى أن نتذكر الدور الذى لعبته الملكتان 'سامورامات' و'نقيعة' فى عهود زوجيهما ثم ولديهما. وهذا التراث محفوظ فى أسطورتى سميراميس ونيتوكريس الإغريقيتين. ويمكن الإشارة أيضًا إلى نفوذ 'أدَد غوبِى' أم 'نَبونيدُس'.

وليس ثم شواهد مباشرة على وجود سيدة كبرى فى المملكة الشمالية. فاسم أم الملك لا يرد قط فى التعريف بملوك إسرائيل. ففى الإصحاح ١٣ من سفر الملوك الثانى يرد ذكر «جبيرا» واحدة لا يمكن أن تكون سوى إيزابل، ومع ذلك فالكلمة ترد على لسان أمراء يهوذا. كما أن هذه المؤسسة تفترض سلفًا وجود استقرار فى الأسر المالكة، وهو أمر لم يكن متوفرًا دائمًا فى مملكة إسرائيل. ولكن ينبغى أن نلفت إلى مصطلح نادر لعله كان المقابل الإسرائيلى لمصطلح «جبيرا» اليهوذى؛ ففى

المزامير (٤٥: ١٠) تقف الـ «شيجَل» إلى يمين الملك، ولا تصنف ضمن سائر نساء الحريم، فهى الزوجة الملكة. وتم تأويل المزمور ٤٥ باعتباره أنشودة زفاف نظمت لأحد ملوك إسرائيل. ونجد فى ذلك ما يغرى بإحلال كلمة «شيجَل» فى سفر القضاة (٥: ٣٠) فى أنشودة دبورة بدلاً من كلمة «شالَل» (غنيمة) التى تبدو مستحيلة. فالكلمة موازية لسيسرا ومعناها الملكة أو الملكة الأم (انظر الفقرة ٢٨). ونكرر أن أنشودة دبورة من نظم إسرائيل الشمالية. والموضعان الآخران الوحيدان اللذان ورد فيهما هذا المصطلح فى العهد القديم - نحميا (٢: ٦ ملكة فارس) ودانيال (٥: ٢، ٣، ٢٣ بصيغة الجمع الآرامية: زوجات بلتاتصار) - لا يثبتان أنه كان مصطلحًا رسميًا فى يهوذا قبل السبى.

٣. الأبناء المَلكيون

المعلومة الوحيدة المتوفرة لدينا عن مكانة بنات الملك مستمدة من قصة تامار ابنة داود. ويستنتج منها أن الأميرات كن يعشن بالقصر تحت رعاية النساء إلى أن يتزوجن (صموئيل الثانى ١٣: ٧). وكن يرتدين ثيابًا تميزهن (صموئيل الثانى ١٣: ١٨-١٩) ربما كانت عبارة عن رداء بأكمام طويلة كذلك الذى أهداه يعقوب لابنه الأثير يوسف (التكوين ٣٧: ٣، ٢٣، ٣٢). وكان آباؤهن يزوجوهن لكبار ضباط القصر (الملوك الأول ٤: ١١، ١٥) أو لملوك تربطهم بهم علاقات صداقة (الملوك الثانى ٨: ١٨).

وكان أبناء الملوك ينشأون بالقصر تحت رعاية مرضعات (الملوك الثانى ١١: ٢) ثم يُعهد بهم إلى معلمين يتم اختيارهم من صفوة رجال المدينة (الملوك الثانى ١٠: ١، ٦ وما بعدها؛ وانظر أخبار الأيام الأول ٢٧: ٣٢). ويقال إن آخاب كان له سبعون ولدًا.

ولا شك أن الرقم مجاز للدلالة على كبر أسرته (انظر القضاة ٨: ٣٠؛ ٩: ٢، ٥) إلا أن هذا يبين أننا يجب أن نأخذ كلمة «أبناء» بمعناها الحرفى ولا نأولها بمعنى الذرية الأعم أو الأقرباء الأبعد. كما نعلم أن آخاب كان له حريم (الملوك الأول ٢٠: ٢، ٥، ٧) وربما كان يضم عددًا كبيرًا من النساء. لذا فمن المؤكد أن «أبناء الملك» فى قصة أبشالوم وأمنون أبناء داود (صموئيل الثانى ١٣: ٢٣-٣٨). ومرة أخرى يتحدث الملوك الثانى (١٠: ١٣) عن أبناء الملك وأبناء السيدة الكبرى؛ وليس ثم ما يبرر تأويل هذه الألفاظ كألقاب شرفية بدلاً من أخذها بمعناها الحرفى. فبعد أن كان أبناء الملوك يشبون عن الطوق ويتزوجون دون شك فى سن مبكرة كانوا يستقلون بحياتهم بدعم من أبيهم (أخبار الأيام الثانى ٢١: ٣ وانظر حزقيال ٤٦: ١٦). فكان أمنون يقيم خارج القصر (صموئيل الثانى ١٣: ٥)، وكان لأبشالوم بيته الخاص (صموئيل الثانى ١٣: ٢٠؛ ١٤: ٢٤) وقطعانه وأرضه (صموئيل الثانى ١٣: ٢٣؛ ١٤: ..
ولكن حتى عندما كان هؤلاء الأبناء يكبرون كانوا يظلون خاضعين لسلطة أبيهم الملك (صموئيل الثانى ١٣: ٢٧).

وباستثناء ولى العهد الذى كان له امتيازات خاصة (أخبار الأيام الثانى ١١: ٢٢) كان لأبناء الملك الصلاحية لأداء بعض المهام فى البلاط (صموئيل الثانى ٨: ١٨ وأخبار الأيام الأول ١٨: ١٧). إلا أن عبارة «بِن هميلِخ» (ابن الملك) وردت عدة مرات فى سياقات توحى بأنها لا تعنى الابن بالمعنى الضيق للكلمة. ففى الملوك الأول (٢٢: ٦٢-٧٢ = أخبار الأيام الثانى ٨١: ٥٢-٦٢) نجد يوآش «ابن الملك» يسمى على اسم حاكم المدينة، ويكلف كلاهما بإلقاء النبى ميخا فى السجن. وفى سفر إرمياء (٣٦: ٢٦) يكلف يرحمئيل «ابن الملك» ورجلان آخران بالقبض على باروخ وإرمياء. وفى سفر

إرمياء (٣٨: ٦) يُلقى بإرمياء فى جب ملكيا «ابن الملك». وفى أخبار الأيام الثانى (٢٨: ٧) يُقتل معسيا «ابن الملك» واثنين من رجال الملك. ولا يرد لأى من هؤلاء ذكر فى أى موضع آخر كأحد أفراد الأسرة المالكة. من ثم يبدو أن لقب «ابن الملك» فى هذه الحالات الأربع يرمز إلى منصب. ويؤكد هذه الاستنتاج اكتشافان تما فى فلسطين أحدهما لختم والآخر علامة مختومة لخاتم منقوش وبكل منهما اسم علم تليه عبارة «ابن الملك» فى الموضع الذى يُذكر فيه منصب صاحبه فى الأختام الأخرى. ولم يكن هؤلاء المسؤولون أصحاب مناصب رفيعة؛ فيوآش يسمى على اسم حاكم المدينة وفى ثلاث من الحالات الأربع يرتبط تدخلهم بالمسجونين. لذا فربما كان «بِن هميلِخ» ضابط الشرطة. وتفسير ذلك أن هذا الضابط ربما كان يُختار أصلاً من بين أبناء الملك.

وهناك حالة موازية فى مصر نستشهد بها؛ فكان «ابن كوش الملكى» لقب ولى عهد الحبشة، ولم يكن من نسل الفرعون إلا ربما فى حالة أول من حمل هذا اللقب، والأرجح أنه كان أحد أحفاد مؤسس الأسرة الثامنة عشر.

٤. مرافقو الملك

كانت الأسرة المالكة تحيط بها حاشية من الموظفين والخدم (الملوك الأول ١٠: ٤-٥). وكانوا جميعًا يسمون «خُدام الملك» مهما كانت مناصبهم بدءًا من الحراس (الملوك الأول ١: ٣٣ وصموئيل الثانى ١١: ٩، ١٣؛ ٢٠: ٦) حتى أكبر المسؤولين (الملوك الأول ١١: ٢٦ والملوك الثانى ١٩: ٥؛ ٢٢: ١٢ وأخبار الأيام الثانى ٣٤: ٢٠؛ وبالنسبة للبلاطات الأجنبية انظر الملوك الثانى ٥: ٦؛ ٢٥: ٨ وأخبار الأيام الثانى ٣٢: ٩).

وهناك تساؤل يُطرح عما إذا كانت عبارة «عَبد الملك» (عيفِد هَميلِخ) حين تـرد بصيغة المفرد لا ترمز فى بعض الحالات إلى منصب خاص. فعبد الملك عسايا مـثلاً يذكر جنبًا إلى جنب مع شافان الكاتب (الملوك الثانى ٢٢: ١٢ = أخبار الأيـام الثـانى ٣٤: ٢٠). كما أن لدينا عددًا من الأختام تحمل اسم علم تليه عبارة «عبد الملك» أو كلمة «عبد» يليها اسم أحد الملوك. كما تم اكتشاف أختام من هذا النـوع ولكنهـا ترجع إلى أصل فينـيقى أو عمـونى أو أدومى وربمـا فلـسطينى. صـحيح أن اللقـب منقوش فى الموضع الذى يذكر فيه المنصب عادةً إلا أن هذا لا يثبـت أنـه يرمـز إلى منصب بعينه. والحقيقـة أن اللقـب كان لنبـوزرادان (الملـوك الثـانى ٢٥: ٨) الذى يعرف فى الوقت نفسه بقائد حرس نبوخذنصّر. وختامًا فعـدد الأختـام الباقيـة كان سيصبح كبيرًا لو كان كل حملته شغلوا المنصب نفسه. والأحرى أن نستنتج أنـه كان لقبًا عامًا يحمله عديد من الموظفين ممن كانوا يمهرون بأختـامهم الوثـائق الرسـمية. وكانت العبارة الأشورية المقابلة تشمل وظائف مختلفة أيضًا.

إبان استيلائهم على أورشليم فى سنة ٥٨٧ ق. م. أسر الكلدانيون خمسة رجال «مِنَ الَّذِينَ يَنْظُرُونَ وَجْهَ الْمَلِكِ» (الملوك الثانى ٢٥: ١٩؛ وسبعة فى الفقـرة المقابلـة بـسفر إرمياء ٥٢: ٢٥). وتترجم هـذه العبـارة فى بعـض الحـالات بكلمـة «مستـشارين»، والحقيقة أن هذه العبارة نفسها بكلماتها تشير فى سـفر إسـتير (١: ١٤) إلى أعـضاء المجلس الملكى السبعة فى فارس. إلا أن للعبارة فى حد ذاتها معنى عامًا، فتعنى مـن يُسمح لهم بالمثول بين يدى الملك (انظر صموئيل الثانى ١٤: ٢٤، ٢٨، ٣٢) على غـرار عبارة «لِيَظْهَرُوا أَمَامَ الرَّبِّ» التى تعنى «دخول الهيكل» (التثنيـة ٣١: ١١؛ المـزامير ٤٢: ٣). إذن فالعبارة تتضمن خواص عبيد الملك وكذلك رفاقه وحاشـيته، أى كل مـن

«يقف أمـام الملـك» (صـموئيل الأول ١٦: ٢١ ومـا بعـدها وإرميـاء ٥٢: ١٢ وانظـر الملائكة فى سفر متى ١٨: ١٠). وعثر فى الأشورية على العبارة ذاتها بمدلولها الغامض نفسه. فالملك فى العادة يستمد المـشورة مـن حاشـيته (الملـوك الأول ١٢: ٦ وانظـر بلاط السماء فى الملوك الأول ٢٢: ١٩ وما بعدها وأيوب ١: ٦ ومـا بعـدها و٢: ١ ومـا بعدها). ومُنح لقب «المستشار» (يوئس) الرسمى لأخيتوفل فى عهد داود (صـموئيل الثانى ١٥: ١٢، وانظر ١٥: ٣١ إلى آخر الإصحاح) ولعـم داود فى أخبـار الأيـام الأول (٢٧: ٣٢-٣٣). ويطالعنا اللقب فى عهد أمصيا أيضًا (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ١٦).

وإلى جانب عبيد الملك يشير صـموئيل الأول (٨: ١٥) إلى الــ «سَريـسيم» ويـرد ذكرهم ضـمن أصـحاب الرتـب فى إرميـاء (٣٤: ١٩) وضـمن المحـاربين والنـساء والأطفال فى إرمياء (٤١: ١٦). ويتم إيفاد الـ «سَريس» من قبل آخاب إلى النبى ميخا بن يمله (الملوك الأول ٢٢: ٩ = أخبار الأيام الثانى ١٨: ٨)؛ ويكلف آخر برد ما أُخذ من المرأة الشونمية (الملوك الثانى ٨: ٦). ويشارك اثنان أو ثلاثة من الــ «سَريـسيم» فى إلقاء إيزابل من النافذة (الملوك الثانى ٩: ٣٢). ويـؤسر الــ «سريـسيم» التـابعين ليهوياكين (الملوك الثانى ٢٤: ١٢، ١٥ وإرمياء ٢٩: ٢). وكانت لنَتنمِلك الــ «سَريـس» حجرة فى الهيكل (الملوك الثانى ٢٣: ١١). وفى أثناء الاستيلاء على أورشـليم كان قائـد المحاربين من الـ «سَريسيم» (الملوك الثانى ٢٥: ١٩؛ إرميـاء ٥٢: ٢٥). ويُـترجم لفـظ «سَريس» بمعنى الخصىّ وهو يعطى هذا المعنى بالفعل فى فقرات أخرى (أشعياء ٥٦: ٣-٥؛ سيراخ ٣٠: ٢٠ وربما فى الملوك الثـانى ٢٠: ١٨ = أشـعياء ٣٩: ٧ وفى إسـتير ١ و٢ وما بعدهما وفى دانيال ١ وما بعـده). إلا أن هنـاك شـكًا فيمـا إذا كان هـذا المعـنى يستقيم فى النصوص المشار إليها منذ قليل، حيث نجد أن لفـظ «سَريـسيم» يعطـى

معنى الموظفين أو رجال الحاشية. وعند غير بنى إسرائيل يرد اللفظ فى الكتاب المقدس فى إشارة إلى قائد حراس فرعون وكبير سقاته وكبير خبازيه (التكوين ٣٧: ٣٦ و٣٩: ١ و٤٠: ٢). كما يرد ذكر كبير الـ «سَريسيم» سنحاريب (الملوك الثانى ١٨: ١٧ المحذوفة فى الفقرة الموازية فى أشعياء ٣٦: ٢)، وكبير الـ «سريسيم» نبوخذنصّر (إرمياء ٣٩: ٣، ١٣) وكلاهما شارك فى الحملات العسكرية.

والكلمة نفسها مأخوذة عن الأشورية وتكتب «شا-رِشى» (هو- على الرأس)، وهو موظف البلاط الذى يسير أمام الملك، وهو أحد مستشاريه الثقاة. وكان يتم تكليف الخصيان للقيام بمهام معينة كالإشراف على الحريم أو الأطفال الملكيين، فاكتسب اللفظ هذا المعنى كما يتبين من نقوش عدة. وهذا التطور فى مدلول اللفظ يفسر كافة استعمالاته فى الكتاب المقدس. ودخل اللفظ اللغة المصرية فى فترة لاحقة فى صورة «س ر س» للدلالة على الموظفين الفرس.

كان الملك يقتنى مغنين ومغنيات للترفيه عنه وعن البلاط. أما داود الذى دعى للعزف على القيثارة أمام شاول فكان شخصية استثنائية على أية حال (صموئيل الأول ١٦: ١٤-٢٣ و١٨: ١٠ و١٩: ٩)، إلا أن برزلاى يقول إنه الشيخوخة حالت بينه وبين تلبية داود للحضور لسماع المغنين والمغنيات بالقصر (صموئيل الثانى ١٩: ٣٦). وذكرى موسيقيي سليمان محفوظة فى سفر الجامعة (٢: ٨). ويذكر سنحاريب فى حولياته المغنين والمغنيات الذين أهداهم له حزقيا.

كان هؤلاء المغنون والمغنيات يحيون الولائم. وكان الجلوس إلى مائدة الملك «كأحد أبنائه» دليلاً على الإيثار (صموئيل الثانى ٩: ٧، ١٣ و١٩: ٢٩، ٣٤ وانظر لوقا ٢٢: ٣٠). وكان سليمان يشتهر بمائدته العامرة وطيب طعامها (الملوك الأول ١٠: ٥) ولو أن

الطعام الوفير الذى كان يأتى إليهـا (الملـوك الأول ٥: ٢-٣، ٧) لـم يكـن قـاصرًا على مائدة الملك، بل كان يقدم لكل نزلاء القصر وضيوف الملك كبنى بـرزلاى (الملـوك الأول ٢: ٧) وفى فترة لاحقة لمئات الأنبياء ممن كانـوا «يـأكلون على مائـدة إيزابـل» (الملوك الأول ١٨: ١٩ وانظر دانيال ورفاقه: دانيال ١: ٥-١٥، ومائدة نحميا: نحميـا ٥: ١٧-١٨). وكان لكبريات ممالك الشرق موظفون مسؤولون عـن مائـدة الملـك وعـن سقاته وخبازيه وقصابيه. ويشير العهد القديم إلى كبير سقاة فرعـون مـصر وكبـير خبازيه (التكوين ٤٠: ١ وما بعدها) وكبير سقاة سـنحاريب (الملـوك الثـانى ١٨: ١٧ وما بعدها وأشعياء ٣٦: ٢ وما بعدها حيث يتبين من السياق أن مثل هذه الألقـاب ربما كانت شرفية وترتبط بمهام أخرى كما يتأكد تمامًا فى الوثائق الأشورية). ومن ناحية أخرى كان نحميا ساقى ملك فارس وكان يخدم مائدة الملـك (نحميـا ١: ١١ و٢: ١). أما بلاطات إسرائيل ويهوذا الصغيرة فربما كانت بها مناصب مماثلة ولكـن لـم يرد لها ذكر فى الكتاب المقدس؛ والكلمة التى تترجم عادةً بمعـنى «سـقاة» فى الملـوك الأول (١٠: ٥) وأخبار الأيام الثانى (٩: ٤) معناها الأصلى «خِدمة الشراب».

كانت للملك مهام عسكرية وغالبًا ما كان يخرج للحرب بنفـسه، وكان له حامـل دروع. وكان فى البداية يسمى «حامل سلاح» الملـك، وكان هـذا لقـب داود عنـدما انضم لشاول (صموئيل الأول ١٦: ٢١)، وشارك أحد حملة سـلاح شـاول فى معركـة جلبوَع (صـموئيل الأول ٣١: ٤-٦). وكان لأبيمالـك ملـك شـكيم حامـل سـلاح (القضاة ٩: ٥٤)، وكان لكبار الضباط حملة سـلاح بـالطبع (صـموئيل الأول ١٤: ٦ وما بعدها وصموئيل الثانى ٢٣: ٣٧). وعندما بدأ سليمان استعمال العجلة الحربية كان حامل السلاح يسمى «شَليش» (حرفيًا «الرجـل الثالـث»). وكانـت العجـلات

الحربية الحثية والإسرائيلية والأشورية يركبها ثلاثة رجال: سائقها والمحارب و الشَليش الذى كان يحمل الترس والعتاد (وكان يسمى فى الأشورية 'شَلْشو'). وفى سفر الخروج (١٤: ٧؛ ١٥: ٤) تمتد الكلمة إلى الجيش المصرى الذى كانت عجلاته الحربية لا تسع سوى رجلين. وكان كل سائق عجلة حربية عند بنى إسرائيل له 'شَليش' إلا أن حامل سلاح الملك كان شخصية مهمة، فكان ضابطه التابع أو مساعده؛ فكان الرجل الذى «كَانَ الْمَلِكُ يَسْتَنِدُ عَلَى يَدِهِ» (الملوك الثانى ٧: ٢، ١٧، ١٩، وانظر ٥: ١٨). ولدينا حامل سلاح ياهو (الملوك الثانى ٩: ٢٥) وحامل سلاح فقحيا أى فقح الذى اغتال سيده وحكم بدلاً منه (الملوك الثانى ١٥: ٢٥). ووردت الكلمة مرتين بصيغة الجمع، وفى كلا النصين يرد ذكر حراس الملك أيضًا (الملوك الأول ٩: ٢٢ والملوك الثانى ١٠: ٢٥). واختفى الاسم والمنصب عندما لم تعد هناك عجلات حربية أى بعد سقوط السامرة فى المملكة الشمالية وبعد اجتياح سنحاريب لمملكة يهوذا.

وفى عهد داود كان حوشاى يعرف «بصاحب» الملك (صموئيل الثانى ١٥: ٣٧ وأيضًا فى الفقرة ٣٢ فى النص اليونانى: ١٦: ١٦). واعتبر البعض الاسم منصبًا فى أخبار الأيام الأول (٢٧: ٣٣) الذى يضع حوشاى ضمن كبار ضباط داود، والحقيقة أن قائمة حاشية سليمان تضم «صاحبًا» أيضًا (الملوك الأول ٤: ٥). ولفظ «ريئيه» يأول بأنه صيغة أخرى من «ريآ» (صاحب) الواردة فى أخبار الأيام الأول (٢٧: ٣٣). إلا أن اللفظين قد لا تكون بينهما صلة، وقد يكون «ريئيه» لفظًا مستعارًا من الخارج. ففى رسائل العمارنة يعلن ملك أورشليم نفسه «روحى» لفرعون مصر. وهناك لقب مصرى هو «رح نسو-ت» أى الرجل «المعروف للملك» وهو لقب نبالة

يُمنح تكريمًا من فرعون. وقد يكون اللفظ العبرى عبرنة لهذا اللفظ المصرى من خلال اللغة الكنعانية. وإن صح ذلك فإن صموئيل الثانى يتلاعب باللفظين: فحوشاى «ريئيه» أى «المعروف» لداود، وأبشالوم يسأله عن سبب عدم ذهابه مع «صاحبه» (ريآ). ولم يكن اللقب يستتبع وظيفة خاصة ولا يرد له ذكر بعد سليمان. وربما استُبدلت به ترجمة لهذا اللفظ المصرى، ما قد يفسر رجال بلاط آخاب «المعروفين» (ميودّاعيم: الملوك الثانى ١٠: ١١). ومقابله «مودو» موجود فى أوجاريت.

٥. الحرس الملكى

كان لداود فرقة من المرتزقة الأجانب من الكريثيين والبليثيين ممن تم تجنيدهم من فلسطين والمناطق المجاورة. وكانت لهم قيادة مستقلة عن الجيش الذى تكون فى إسرائيل (صموئيل الثاني٨: ١٨ = ٢٠: ٢٣ = أخبار الأيام الأول ١٨: ١٧). وسنتناول دور هؤلاء المرتزقة فى الحرب (انظر صموئيل الثانى ٢٠: ٧) حين نأتى لدراسة المؤسسات العسكرية ولكن كان منهم حراس شخصيون للملك أيضًا. فرافقوا داود لدى رحيله عن أبشالوم (صموئيل الثانى ١٥: ١٨) ورافقوا سليمان فى يوم تكريسه (الملوك الأول ١: ٣٨، ٤٤). وهم «عبيد سيدك» (صموئيل الثانى ٢٠: ٦ والملوك الأول ١: ٣٣) الذين كانوا ينامون على باب بيت الملك (صموئيل الثانى ١١: ٩، ١٣). ولا يرد لهم أى ذكر بعد تتويج سليمان، ولكن كان هناك مرتزقة أجانب آخرين من الكريثيين فى خدمة القصر إبان الثورة على عثليا (الملوك الثانى ١١: ٤، ١٩).

وفى هذا السياق يرد ذكر الكريثيين جنبًا إلى جنب مع الـ «رَشيم» (السعاة). وكان الأخيرون فصيلاً مرافقًا من جنود يسعون أمام عربة الملك. ففى محاولتهما الاستيلاء على العرش اتخذ أبشالوم ومن بعده أدونيا فريق عربات وخمسين من

السعاة يجرون قدامه (صموئيل الثانى ١٥: ١ والملوك الأول ١: ٥) إذ كان هذا يمثل جزءًا من المراسم الملكية. ويظهر السعاة فى عهد شاول (صموئيل الأول ٢٢: ١٧) حيث يستشف من السياق أنهم كانوا يجندون من بنى إسرائيل. ونعرف من سفر الملوك الأول (١٤: ٢٧-٢٨ = أخبار الأيام الثانى ١٢: ١٠-١١) أن حجرة الحرس كانت عند باب القصر وأنهم كانوا يرتدون دروعًا برونزية عندما يرافقون الملك إلى الهيكل. وكان هناك ستمئة من هؤلاء وكان تم إحلال هذه الدروع البرونزية محل الدروع الذهبية التى صنع سليمان وخزَّن فى «بَيْتِ وَعْرِ لُبْنَانَ» (الملوك الأول ١٠: ١٦-١٧) ما يوحى بأن هذا «البيت» كان حجرة حراس قصر سليمان. وكان هؤلاء السعاة يتولون حراسة القصر والهيكل بالتناوب، وكان لهم دور قيادى فى عزل عثليا وتولى يوآش العرش (الملوك الثانى ١١). كما كان لملوك إسرائيل حراسهم؛ فرافق ياهو حراسه إلى السامرة وشاركوا فى القضاء على عبادة البعل (الملوك الثانى ١٠: ٢٥).

٦. الأملاك الملكية

كان ملوك الشرق القديم كلهم من كبار ملاك الأراضى. وكانت الأراضى المملوكة لهم إما تُدار بصورة مباشرة أو تؤجر أو توهب كإقطاعات فى مقابل إيجار أو خدمات شخصية. وينطبق ذلك على مصر بخاصة حيث كان معظم الأراضى ملك للملك أو المعابد، وما ورد بسفر التكوين (٤٧: ٢٠-٢٦) تؤكده وثائق البلاد. كما ينطبق ذلك على بين النهرين ولو بدرجة أقل حيث يؤكد تشريع حامورابى ووثائق نوزو وغيرها على أهمية الإقطاعات، وتشير نصوص كافة العصور إلى الأملاك الملكية. كما ينطبق ذلك على ممالك الشام الصغيرة كما ثبت من وثائق ألالاخ وأوجاريت المكتشفة حديثًا.

وينطبق ذلك على إسرائيل بالدرجة نفسها. فيحذر صموئيل بني إسرائيل من أن الملك الذى يريدون سيسخر رعاياه فى حرث حقوله وحصاد ثمارها ويستولى على كرومهم وزيتونهم ويعطيها لعبيده (صموئيل الأول ٨: ١٢، ١٤). وحدث ذلك منذ عصر شاول. فقبل توليه الملك لم يكن يمتلك إلا القليل (صموئيل الأول ٩: ١ وما بعدها و١١: ٥) أما بعد توليه العرش فتمكن من توزيع الحقول والكروم على جنوده (صموئيل الأول ٢٢: ٧) وترك عند وفاته أملاكًا شاسعة (صموئيل الثانى ٩: ٩-١٠). ولم تكن ثم فروق واضحة بين أملاك الملك وممتلكات التاج، وكان خليفته يرث كل شىء حتى إذا لم يكن من أسرة الملك الراحل. فورث داود حريم شاول بل «بيته» أيضًا (صموئيل الثانى ١٢: ٨). ولم «يرد» لمريبعل أراضى جده إلا تفضلاً منه (صموئيل الثانى ٩: ٧) واحتفظ بحقه فيها فاحتفظ بحق إدارتها (صموئيل الثانى ٩: ٩-١٠) ثم سحبها من مريبعل (صموئيل الثانى ١٦: ٤) وقسّمها بين وريبعل وصيبا (صموئيل الثانى ١٩: ٣٠). وظلت سلطة الملك على أملاك سلفه سارية فى المملكة الشمالية حيث تعددت حالات اغتصاب العرش. وفى يهوذا لم يشكل انتقال الأملاك المِلكية أية مشكلة حيث كان توارث العرش يتم بانتظام.

وكان تكوين هذه الأملاك ومضاعفتها يتم بطرق عدة. فكان الملك يشترى الأراضى كما اشترى داود البيدر من أرونة (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٤) وكما اشترى عُمرى تل السامرة (الملوك الأول ١٦: ٢٤). وسعى آخاب لشراء كرم نابوت أو مقايضته بكرم آخر (الملوك الأول ٢١: ٢). وندرك من بقية قصة نابوت أن أملاك المحكوم عليهم بالموت كانت تأول للملك (الملوك الأول ٢١: ١٥). وربما كانت ملكية الأملاك التى يتركها أصحابها ويغادرون البلاد تأول للملك أيضًا، ما قد

يفسر قصة الشونمية (الملوك الثانى ٨: ١-٦ خاصة الفقرتان ٣ و٦). ومن الواضح أيضًا أن الملك الجائر لم يكن يتورع عن مصادرة أملاك رعاياه كما تنبأ سفر صموئيل الأول (٨: ١٤) وهو ما كان فى حد ذاته مبررًا كافيًا لقصة نابوت. وكان الملك يتقبل الهدايا أيضًا. فظلت جازر هدية فرعون لابنته فى زفافها (الملوك الأول ٩: ١٦) ضمن ممتلكات التاج، ما يفسر استبعاد أراضيها من التنظيم الإدارى للعوائد (الملوك الأول ٤: ٨-١٩ حيث كان من المتوقع إدراجها فى الفقرة ٩). وأرسل العرب قطعانًا من الغنم ليهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١١). ومما لا شك فيه أن العائد الذى كان سليمان يجنيه من مشروعاته التجارية شجعه على توسيع الأملاك الملكية واستغلالها. فيقول كاتب سفر الجامعة (٢: ٤-٧) على لسان سليمان: «غَرَسْتُ لِنَفْسِي كُروماً. عَمِلْتُ لِنَفْسِي جَنَّاتٍ وَفَرَادِيسَ وَغَرَسْتُ فِيهَا أَشْجَاراً مِنْ كُلِّ نَوْعِ ثَمَرٍ. عَمِلْتُ لِنَفْسِي بِرَكَ مِيَاهٍ لِتُسْقَى بِهَا الْمَغَارِسُ الْمُنْبِتَةُ الشَّجَرَ. قَنِيتُ عَبِيداً وَجَوَارِيَ وَكَانَ لِي وُلْدَانُ الْبَيْتِ. وَكَانَتْ لِي أَيْضاً قِنْيَةُ بَقَرٍ وَغَنَمٍ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ الَّذِينَ كَانُوا فِي أُورُشَلِيمَ قَبْلِي». وفى أخبار الأيام الثانى (٢٦: ١٠ وأكدته المشاهدات الأثرية) ورد أن عُزّيا شيد بروجًا وحفر آبارًا فى الصحراء وامتلك ما لا حصر له من الماشية والفلاحين وعمال الكروم. و ورد فى أخبار الأيام الثانى (٣٢: ٢٨-٢٩) أن حزقيا كان يمتلك صوامع للغلال ومخازن للنبيذ والزيت ومراعٍ لقطعانه وكثرة من الأغنام والماشية. ويرد ذكر ممتلكات الملك مرة أخرى فى أخبار الأيام الثانى (٣١: ٣ و٣٥: ٧). ويلاحظ أن حزقيال فى تخطيطه للمستقبل يحفظ نصيب الأمير ويضع القواعد المنظمة لذلك (حزقيال ٤٥: ٧ و٤٦: ١٦-١٨ و٤٨: ٢١). فكان لايزال يرعى تراث الأملاك الملكية القديم.

ولا نعلم الكثير عن إدارة هذه الأملاك. يقدم كاتب أخبار الأيام قائمة بأسماء المشرفين على أملاك داود (أخبار الأيام الأول ٢٧: ٢٥-٣١ وانظر ٢٨: ١): فهناك مشرفون على الغلال والكروم وعلى النبيذ والزيت وعلى الماشية والغنم وعلى الإبل والإتن. وهى قائمة ليست من وحى الخيال حيث تؤكد صحتها أسماء الأعلام غير الإسرائيلية بها، ومع ذلك فلا سبيل أمامنا لإثبات تفاصيلها أو لتحديد تاريخها.

كانت الإدارة العامة للأملاك فى يد موظف خاص يبدو أنه الرجل الذى «يَكُونُ عَلَى بَيْتِ المَلِكِ» (أشِر عَل هابَيت) وهو اللقب الذى منحه فرعون مصر ليوسف (التكوين ٤١: ٤٠ وانظر ٤٥: ٨) وكانت المهام الموكلة ليوسف تتعلق بالأملاك الملكية (٤٧: ٢٠-٢٦) وعوائدها (٤١: ٤٨-٤٩، ٥٥-٥٦ و٤٢: ٦ وما بعدها). ويرسل آخاب عوبديا المشرف على بيته فى فترة الجفاف للبحث عن علف لجياده وبغاله وبهائمه (الملوك الأول ١٨: ٥). إلا أن مهام المشرف على بيت الملك كانت تفوق المهام الموكلة لكبير خدم الملك كما يتبين من بقية قصة يوسف ومن النصوص الأخرى المتعلقة بالموضوع. كما كان وكيلاً للخرج وارتقى حتى أصبح وزيرًا للملك. وربما كان هناك لقب آخر لمدير الأملاك. فكان صيبا ناظر أملاك شاول يلقب بـ «ناعار» (غلام) بيت شاول (صموئيل الثانى ٩: ٩ و١٩: ١٨). وكان لبوعز أيضًا غلام (ناعار) يشرف على حصّاديه (راعوث ٢: ٥ وما بعدها). وعُثر على ثلاث علامات أختام ترجع إلى أواخر عصر المملكة وعليها اسم إلياقيم «ناعار» الملك. وبما أن اللقب لا يظهر فى النصوص التى تذكر كبار مسؤولى المملكة فربما كان قاصرًا على ناظر الأملاك.

وقد تكتمل هذه المعلومة بالإشارة إلى بعض الاكتشافات الأثرية. فهناك سبعون شقفة فخارية منقوشة تم العثور عليها ضمن أطلال قصر السامرة الملكى وهى

عبارة عن إيصالات تسليم نبيذ أو زيت عليها اسـم المتـسلم أو القـائم بالتـسليم وإشارة إلى المصدر. فهى إيصالات إدارية ترجع إلى عهد يربعام الثانى. ومن المـرجح أن تتعلق بإدارة الأمـلاك الملكيـة القريبـة مـن العاصـمة، فهنـاك وثـائق مماثلـة اكتشفت فى مصر. ومن المستبعد أن تكون للجرار اليهوذية المدموغة على مقابضها بكلمة «لَميلِخ» (للملِك) صلة بـإدارة الأمـلاك؛ فربمـا كانـت تـستعمل فى تـسليم العوائد، ولكن من الأيسر والآمن أن نفسر الختم المنقوش عليها بأنه دمغة المعمـل الملكى.

الفصل السابع

كبار أعوان الملِك

كان يساعد الملك فى إدارة المملكة عدد من كبار المسؤولين كانوا يقيمون بالقرب منه ويشكلون حكومته؛ وهم وزراؤه، وكانوا يسمون «عبيد» الملك، أما بالنسبة للشعب فكانوا «الرؤساء» (سَريم: الملوك الأول ٤: ١)؛ ويشار إليهم بمناصبهم أو بلقب «الموكَّل» بكذا. أما فى سائر بلاطات الشرق فيصعب أحيانًا تحديد المهام الموكلة إليهم، والكتاب المقدس لا يقدم صورة كاملة لهذا النظام الإدارى المركزى.

١. وزراء داود وسليمان

لدينا قائمتان بأسماء حاشية داود وواحدة بأسماء حاشية سليمان. وهذه القوائم مستمدة بالطبع من الوثائق المحفوظة ولكن أعيد تدوينها وعانت متونها بعض الشيء. وردت القائمة الأولى (صموئيل الثانى ٨: ١٦-١٨ = أخبار الأيام الأول ١٨: ١٤-١٧) بعد نبوءة ناثان وملخص انتصارات داود وقبل قصة الخلافة على العرش الطويلة. وبالتالى تمثل الترتيبات النهائية والحاسمة التى تلت تأسيس المملكة. كانت القيادة العسكرية مشتركة بين يوآب قائد الجيش وبناياهو قائد الحرس. وكان يهوشافاط مسجلاً، وسِرايا (أو شوشا فى أخبار الأيام الأول) كاتبًا. وكان صادوق وإبياثار كاهنين، ولكن ورد فى ختام القائمة أن «بنى داود كانوا كهنة». والترتيب

بهذه الصورة يبدو عشوائيًا: قائد الجيش فالمسجلون فالكهنة فقائد الحرس فبنو داود. ويتولى كل من يوآب وبناياهو وصادوق وإبياثار المناصب نفسها فى تاريخ ذلك العهد، وليس ليهوشافاط المسجل ولا لبنى داود أى دور فيه.

والإشارة إلى هؤلاء الأخيرين تبدو غريبة؛ فأسماؤهم التى نتوقع أن تكون أساسية فى وثيقة من هذا النوع غير مذكورة، ووضعهم ككهنة يلفه الغموض. وأقصى ما يمكن افتراضه أنهم كانوا يعاونون أباهم فى المهام الدينية التى كان يؤديها الملك من حين لآخر. وفى الفقرة الموازية فى أخبار الأيام الأول (١٨: ١٧) كان «بَنُو دَاوُدَ الأَوَّلِينَ بَيْنَ يَدَى الْمَلِكِ»، ما يعد دليلاً على حيرة اللاوى ولكنه لا يوضح الأمور. ويحيط الشك بالنص الخاص بالكاهنَين الشرعيين. فالنص العبرى يقول: «صادوق بن أخيطوب وأهيميلِك بن إبياثار»؛ ويجب تصحيحه على الأقل ليصبح «وإبياثار بن أهيميلِك» وفقًا للنص السريانى (صموئيل الأول ٢٢: ٢٠ وصموئيل الثانى ٢٠: ٢٥) بل قد ينبغى أن نصححه ليصبح «صادوق وإبياثار بن أهيميلِك بن أخيطوب» وفقًا لصموئيل الثانى (٢٢: ٢٠)، ما قد يجعل من صادوق وافدًا بلا جذور إسرائيلية. وهذه نقاط سنتناولها ضمن تاريخ الكهانة فى الباب الرابع من هذا الكتاب. ونكتفى فى هذا المقام بملاحظة أن الزعماء الدينيين يدخلون ضمن الحاشية الملكية.

أما القائمة الداودية الثانية (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٣-٢٦) التى ليس لها مقابل فى سفرى أخبار الأيام فترد فى آخر عهد داود. وفيها ترد الأسماء نفسها مرتبة بصورة أكثر منطقية: قائد الجيش فقائد الحرس فالمسجل فالكاتب (واسمه هنا شييا أو شيوا) فالكهنة. ولكن قبل المسجل يرد ذكر أدورام المسؤول عن السخرة؛ وفى النهاية وبدلاً من بنى داود «الكهنة» يرد ذكر عيرا اليائيرى «كاهن داود». وهذا

التكرار فى قائمة بأسماء كبار المسؤولين يسهل تفسيره بعد عودة يوآب إلى المنصب الذى كان عُزل منه (صموئيل الثانى ١٩: ١٤ و٢٠: ٢٢) وبعد قمع ثورة شبع (صموئيل الثانى ٢٠: ١-٢٢)؛ ولكن ليس من السهل تبرير سماتها الجديدة. فهناك شك فيما إذا كان أدورام الذى كان لايزال فى منصبه بعد وفاة سليمان (الملوك الأول ١٢: ١٨) كان يتولى بالفعل مسؤولية عمال السخرة فى عهد داود، فهذا المنصب لم ينشأ إلا فى عهد سليمان (الملوك الأول ٥: ٢٧ و٩: ١٥). وذكر «كاهن داود» جنبًا إلى جنب مع صادوق وإبياثار أمر يثير الحيرة. ففى إحدى قراءات النص اليونانى قد يكون عير اليائيرى هذا صنو عير اليثرى أحد محاربى داود (ورد ذكره فى صموئيل الثانى ٢٣: ٣٨). ولا يستبعد أن تمثل هذه القائمة صورة حقيقية لحالة الإدارة فى أواخر عهد داود؛ ولا يستبعد أيضًا أن تكون الفقرة دونت فى حقبة لاحقة.

وتثير قائمة عهد سليمان (الملوك الأول ٤: ١-٦) بعض المشكلات الصعبة بالنسبة للنقد الأدبى والنصى ولم يتم بعد إيجاد حلول مرضية لها. فدراسة الشواهد الخارجية وثقل الشواهد الداخلية يفرضان حصر الفقرة ٤ فى بناياهو وصادوق وإبياثار، وإضافة ذكر إلياب بن يوآب كقائد للجيش إلى الفقرة ٦. وحينئذ يصبح النص كما يلى (أسماء الأعلام غير مؤكدة فى الغالب): عزرياهو بن صادوق الكاهن، إليحورف (أو إليحاف) واخيّا ابنا شيشا وهما كاتبا داود، يهوشافاط المسجل، عزرياهو أو أدونياهو بن ناثان على الجيش، زابود أو زاكور بن ناثان صاحب الملك (ويضيف إليه أحد التفاسير لقب «كاهن»)، أخيشار أو أخيّا (وربما «أحياه» أى «أخيه») مدير القصر، ولم يرد اسم أبيه، إلياب بن يوآب قائد الجيش، أدونيرام أو أدورام بن عبدا على السخرة.

تبدو الاستمرارية مع النظام الإدارى الذى ساد فى عهد داود واضحة. فاستعان سليمان بالمسجل نفسه الذى اشتغل به والده، وهو ابن أحد كهنته وولدا كاتبه وابن قائد جيشه وما لا يقل عن اثنين من أبناء ناثان النبى الذى عمل مستشارًا لداود وأيد تولى سليمان الملك. وهذه الاستمرارية فى مجملها تمثل جيلاً جديدًا فى السلطة؛ ما يدل على أن القائمة لا ترجع إلى أوائل عهد سليمان. ومما يؤكد ذلك ظهور مناصب جديدة منها كبير الوكلاء، ما يفترض وجود التنظيم المشار إليه فى سفر الملوك الأول (٤: ٧-١٩) ومسؤول السخرة وهو منصب سجل استحداثه سفر الملوك الأول (٥: ٢٧ مع التحفظ الذى أشرنا إليه فى حديثنا عن قائمة داود الثانية).

ومما يلاحظ أيضًا أن بعضًا من هؤلاء المسؤولين أو آبائهم لهم أسماء غير إسرائيلية وهى أسماء حيرت الناسخين والمترجمين: فأدورام اسم فينيقى وكذلك اسم أبيه عبدا. واسم شيشا أو شوشا (أخبار الأيام الأول ١٨: ١٦) واسم ابنه إليحورف أو إليحاف ربما كانا مصريين أو حوريين. وكان من المتوقع أن تقوم مملكة بنى إسرائيل الناشئة باختيار بعض مسؤوليها من الدول المجاورة، فهو تراث إدارى. وحتى فى تنظيمها كان عليها أن تقتبس نماذج من الخارج. وتنم دراسة بعض المناصب عن التأثر بالمؤسسات المصرية ولكن يصعب تحديد ما إذا كان هذا التأثر مباشرًا أم عرفه بنو إسرائيل بصورة غير مباشرة من خلال الدول الكنعانية التى أزاحتها إسرائيل وحلت محلها. والتأثر المباشر أرجح لأن مملكة داود وسليمان كانت أكبر كثيرًا من دويلات المدن الكنعانية.

و «صاحب» الملك منصب شرفى وربما كان مصريًا فى الأصل، وقد يكون دخيلاً على قائمة المسؤولين هذه. وسيتم تناول دورى قائد الجيش وقائد الحرس ضمن

المؤسسات العسكرية فى الباب الثالث من هذا الكتاب. وسنتناول المسؤول عن الوكلاء ومسؤول السخرة ضمن درسنا المهام التى كانا يؤديان. وعلى أى لم يعد لهما وجود بعد سليمان. ويبقى ثلاثة وزراء استمرت مهامهم حتى أواخر عصر المملكة وورد ذكرهم معًا فى أزمة مهمة هى غزو سنحاريب فى سنة ٧٠١ ق.م (انظر الملوك الثانى ١٨: ١٨) وهم مدير القصر والكاتب والمسجل، وثلاثتهم يستحقون الدرس كل على حدة.

٢. مدير القصر

إن أبيشار فى قائمة سليمان «أشِر عَل هابَيت» (سيد البيت أى القصر). واللقب نفسه مُنح لأرصا الذى كان له بيت فى ترصة فى عهد إيلة ملك إسرائيل (الملوك الأول ١٦: ٩) ولعوبديا الذى كان وزيرًا فى عهد أخاب (الملوك الأول ١٨: ٣) وليوثام حين خلف أباه المريض الملك عزيا (الملوك الثانى ١٥: ٥) ولشبنة الذى كان مدير القصر فى عهد حزقيا (أشعياء ٢٢: ١٥) وخلفه إلياقيم فيما بعد (أشعياء ٢٢: ١٩-٢٠)، وإلياقيم هذا الذى تفاوض مع رسول سنحاريب تحت أسوار أورشليم (الملوك الثانى ١٨: ١٨ = أشعياء ٣٦: ٣). وفى غير الكتاب المقدس يطالعنا اللقب فى نقش مقبرة فى شلوام (الاسم غير مكتمل، فهل هذه مقبرة شبنة؟ انظر أشعياء ٢٢: ١٦) وفى علامة ختم باسم جدوليا وهو بلا شك من ولاه نبوخذ نصر حاكمًا على يهوذا بعد الاستيلاء على أورشليم (الملوك الثانى ٢٥: ٢٢ وإرمياء ٤٠: ٧). وكان قبل ذلك مدير القصر فى عهد صدقيا آخر ملوك يهوذا. وذهب البعض مؤخرًا إلى أن المنصب كان يتوارث وأن جدوليا كان من نسل إلياقيم الذى كان مدير القصر فى عهد حزقيا، ولكن ليس ثمة شواهد كافية على هذه الفرضية فى النصوص. ولعل المرادف

فى مفردات سفرى أخبار الأيام «نجيد هابَيت» (رئيس البيت) وهو لقب منحه آحاز لشخص يدعى عزريقام (أخبار الأيام الثانى ٢٨: ٧).

والمرادف الدلالى الدقيق فى الأشورية والبابلية «شا پان إكالى» وفى المصرية «مر پر». وكان هذا منصبًا رفيعًا ولكن يبدو أن سلطة صاحبه كانت تنحصر فى إدارة القصر الملكى؛ فكان قهرمان الملك أو كبير خدمه. وكانت صلاحيات مدير البيت فى إسرائيل واسعة بل إن التشابه بين مهامه ومهام الوزير فى مصر أكبر من مجرد تشابه لفظى. فكان الوزير فى مصر يقدم للفرعون تقريرًا كل صباح ويتلقى منه التعليمات وكان يشرف على فتح «بوابات البيت الملكى» أى مختلف مكاتب القصر وبعدها يبدأ اليوم رسميًا. وكانت كافة شؤون البلاد فى يده وكافة الوثائق تدمغ بختمه والمسؤولون جميعًا تحت إمرته. فكان فى الحقيقة يحكم باسم فرعون وينوب عنه فى غيابه. ويبدو أن هذا كان المنصب الذى تولى يوسف وفقًا لما ورد بسفر التكوين. فلم يكن يعلوه إلا الفرعون، وكان يعين على أرض مصر كلها، وكان يحمل الختم الملكى (التكوين ٤١: ٤٠-٤٤). ويقول الكتاب المقدس فى وصف مكانته إن الفرعون جعله «على بيته»؛ فجعله فى الحقيقة سيدًا على بيته (التكوين ٤١: ٤٠ و٤٥: ٨).

وكانت لسيد القصر مهام مماثلة فى بلاط يهوذا. يقول أشعياء (٢٢: ٢٢) فى إعلانه ترقية إلياقيم: «وَأَجْعَلُ مِفْتَاحَ بَيْتِ دَاوُدَ عَلَى كَتِفِهِ فَيَفْتَحُ وَلَيْسَ مَنْ يُغْلِقُ وَيُغْلِقُ وَلَيْسَ مَنْ يَفْتَحُ». وتعليمات الوزير فى مصر توصف بصورة مشابهة تمامًا. ففى كل صباح «يرسل الوزير من يفتح بوابات بيت الملك ويسمح بدخول من ينبغى أن يدخل ويطرد من وجب طرده». ويذكرنا هذا بكلمات المسيح لبطرس وزير ملكوت السموات (متى ١٦: ١٩). وكالوزير فى مصر كان سيد القصر أعلى مسؤول فى الدولة

واسمه أول اسم على قائمة سفر الملوك الثانى (١٨: ١٨) وهو الوحيد الذى يظهر مع الملك فى الملوك الأول (١٨: ٣)؛ ويحمل يوثام هذا اللقب حين يتصرف كوصى على المملكة (الملوك الثانى ١٥: ٥) كما كان يفعل الوزير فى مصر فى غياب فرعون.

ويبدو أن مدير القصر أصبح الوزير الأول بصورة تدريجية، وربما كان فى أوائل عصر المملكة لا يزيد عن كبير خدم القصر والأملاك الملكية. وهذا ما يفسر لقبه ويبرر عدم ذكر اسمه ضمن كبار رجال حاشية داود وعدم تصدره قائمة عمال سليمان المدنيين. ففى عهدى داود وسليمان كان الكاتب ومسجل الملك الممثلين المباشرين للملك ولم يكن ثم مكان لوزير.

وفى سفر أشعياء (٢٢: ١٥) يسمى شبنة مدير القصر «سوكِن». وهذا اللفظ يطالعنا فى صورة «زوكينو» فى تفسيرين كنعانيين لرسائل العمارنة فى إشارة إلى ضابط مؤن فرعون. وفى الأكدية يرد لفظ «شَكنو» للدلالة أولاً على حاكم أشور (شَكين ماتى) ثم على ولاة البلاد المفتوحة؛ واستعمل فراعنة مصر اللفظ فى مراسلاتهم الأكدية. أما فى راس شمرة فكان الجذر «سكن» أو «شَكين ماتى» (فى الأكدية) أحد المسؤولين فى أوجاريت وربما أكبر المسؤولين فيها؛ ويوازى المنصب الذى تولاه شبنة فى يهوذا أى «سوكِن» ومدير القصر.

٣. الكاتب الملكى

رأينا أن قائمة كبار عمال داود تضمنت كاتبًا تولى ولداه منصبًا واحدًا فى عهد سليمان. وفى أحد مراسيمه يكلف يوآش ملك يهوذا الكاتب الملكى بمهمة جمع التبرعات لترميم الهيكل (الملوك الثانى ١٢: ١١ وانظر أخبار الأيام الثانى ٢٤: ١١) وضمن أداء هذه المهمة بعد ذلك بقرن من الزمان علم شافان الكاتب بأمر العثور

على «سفر الشريعة» (الملوك الثانى ٢٢: ٣، ٨-١٠، ١٢ وأخبار الأيام الثانى ٣٤: ١٥، ١٨، ٢٠). وكان شبنة الكاتب أحد الوزراء الثلاثة الذين تفاوضوا مع رسول سنحاريب (الملوك الثانى ١٨: ١٨، ٣٧ و١٩: ٢ وأشعياء ٣٦: ٣، ١١، ٢٢). ولدينا أسماء آخر الكتبة فى عصر المملكة وذكرنا لتونا أن شبنة تولى المنصب فى سنة ٦٢٢ وخلفه إليشاماع فى سنة ٦٠٤ (إرمياء ٣٦: ١٢، ٢٠)، وفى سنة ٥٨٨ كان الكاتب يهوناثان (إرمياء ٣٧: ١٥، ٢٠).

كان هذا الموظف بمثابة حلقة الوصل المحتومة فى تسلسل السلطة منذ عهد داود، وكان الكاتب الخاص للملك وكاتب الدولة فى آن. وكان مسؤولاً عن كافة المراسلات الداخلية منها والخارجية على السواء وعن أموال الهيكل (الملوك الثانى ١٢: ١١) ولعب دورًا مهمًا فى الشؤون العامة، وكانت رتبته تلى مدير القصر (شبنة الذى تولى المنصب الأخير: أشعياء ٢٢: ١٥ تدنى إلى رتبة كاتب: أشعياء ٣٦: ٣) ولكنه يلى مدير القصر مباشرةً فى سفر الملوك الثانى (١٨: ١٨ وما بعدها) وفى أشعياء (٣٦: ٣ وما بعدها) وكان مصير المملكة يرتبط بالمهمة التى كانا يؤديان معًا. وأتى شافان الكاتب للملك بسفر الشريعة الذى عُثر عليه فى الهيكل وقرأه عليه ومضى ليستشير خلدة النبية عنه وكانت هذه بداية الإصلاح الدينى (الملوك الثانى ٢٣). فعقد كبار المسؤولين حلقة فى بيت إليشاماع الكاتب حيث تليت عليهم نبوءات إرمياء (إرمياء ٣٦: ١١-٢٠). ومن الواضح أن «مخدع الكاتب» حيث التقوا (إرمياء ٣٦: ١٢، ٢٠، ٢١) كان بمثابة مكتبه أى دار سجل الدولة. وإبان حصار أورشليم صارت دار يهوناثان الكاتب سجنًا عموميًا (إرمياء ٣٧: ١٥).

وفى مصر فى عصر الدولة الحديثة يرد لقب «الكاتب الملكى» مستقلاً أو مرتبطًا بوظائف أخرى. وكان هناك عدد لا حصر له من الموظفين ولكن فوقهم كان لبعض الكتبة الملكيين مهام على أقصى درجات الأهمية وكان لهم دور فى كافة شؤون الدولة. وكان «كاتب السجلات الملكية» أحد حملة الختم الأربعة فى عصر الأسرة الثالثة عشر؛ وقام «الكاتب الملكى» ومعه الوزير والمسجل بالتحقيق فى نهب المقابر فى عهد رمسيس التاسع. وقام هذا الموظف نفسه بنسخ مرسوم حورِم حِب العظيم بإملاء من الفرعون نفسه. ولا شك أن المنصب الإسرائيلى كان نسخة أضيق نطاقًا مقتبسة عن نظيره فى بلاط مصر.

٤. المسجل الملكى

فى عهدى داود وسليمان كان يهوشافاط «مَزكير» واستمر المنصب حتى نهاية المملكة. فنحن نعرف يواخ «مَزكير» حزقيا (الملوك الثانى ١٨: ١٨، ٣٧؛ أشعياء ٣٦: ٣، ١١، ٢٢) و هناك يواخ آخر «مَزكير» يوشيا فى أخبار الأيام الثانى (٣٤: ٨). ولم يكن كاتب حوليات الملك أو حافظ سجلاته كما يترجَم اللفظ غالبًا. فالـ 'مَزكير' من معنى الجذر نادَى، سمَّى، ذكَّرَ، بلَّغَ. والمرادف الدقيق له نجده فى قائمة الألقاب المصرية: فالـ «و هـ م و» من «يكرر، ينادِى، يُعلِن»، أى مسجل الفرعون. وكان مسؤولاً عن مراسم القصر وتقديم الناس للحضور، إلا أن مهامه كانت تتجاوز مهام كبير الياوران فى العصر الحديث. فكان يبلغ الملك بما يهم الشعب والبلاد ويبلغ الشعب بأوامر مليكهم. فكان المتحدث الرسمى لفرعون. وعندما يسافر الفرعون إلى الخارج كان يرافقه ويرعاه ويهيئ له المأوى فى كل منزل من منازل الرحلة.

وعند بنى إسرائيل أيضًا كان المسجل موظفًا رفيعًا. فالبعثة التى استقبلت رسول سنحاريب الذى كان هو نفسه موظفًا رفيعًا لم تتألف إلا من مدير القصر والكاتب ومسجل الملك (الملوك الثانى ١٨: ١٨). ومما يلاحظ أن الموظفين المصريين الموازين الثلاثة أى الوزير والكاتب الملكى والمسجل الذين تولوا التحقيق فى نهب المقابر الملكية فى عهد رمسيس التاسع وردت أسماؤهم بهذا الترتيب فى رئاسة لجنة التحقيق. وهذا التوازى يؤكد الصلات التى أشرنا إليها ويؤكد التأثير المصرى على نظم مملكة يهوذا.

الفصل الثامن

إدارة شؤون المملكة

١. مملكة داود

ليست لدينا أية معلومات عن إدارة شؤون المملكة فى عهد داود سوى ما سبق أن ذكرنا من أن إسرائيل ويهوذا ظلتا كيانين منفصلين. صحيح أن سفر أخبار الأيام الأول (٢٦: ٢٩-٣٢) يذكر أسماء بعض اللاويين ممن عملوا فى شؤون دنيوية فى عهد داود كعمال مدنيين أو قضاة، وينسب إلى هذا الملك إنشاء قوة شرطة قوامها أيضًا من اللاويين الذين أشرفوا على كافة شؤون يهوه والملِك على جانبى نهر الأردن، ولكن لا نعلم مغزى هذه العبارات أو إلى أى العصور تعود.

صحيح أيضًا أن سفر أخبار الأيام الأول (٢٧: ١٦-٢٢) يذكر أسماء زعماء الأسباط فى عهد داود إلا أن زيف هذه القائمة غير خافٍ. فهى تتبع ترتيب بنى يعقوب كما ورد بسفر أخبار الأيام الأول (٢: ١-٢) وتبقى على سبطى شمعون ولاوى (ناهيك عن رأوبين) اللذين لم يعودا سبطين مستقلين فى عهد داود؛ من ثم فهى تقسم يوسف إلى ثلاث قبائل (إفرايم ونصفا منسَّى) وتحذف آخر إسمين فى القائمة، جاد وأشير، حتى لا تتجاوز رقم الاثنى عشر. ومع ذلك فلايزال من المرجح أن يكون داود أبقى على التنظيم القبَلى كما وجده فى النطاق الإقليمى الأصلى لإسرائيل وكما نجد له وصفًا مع قدر يسير من التغيير فى التكوين ٤٩ والتثنية ٣٣.

وفيما وراء تلك الحدود خضعت الأراضى الخاضعة للجزية وتولى إدارتها ولاة (صموئيل الثانى ٨: ٦، ١٤) أو تركت لملوكها التابعين (صموئيل الثانى ٨: ٢؛ ١٠: ١٩).

٢. الإدارة فى عهد سليمان

وعلى النقيض من ذلك هناك وثيقة فى غاية الأهمية بقيت من عهد سليمان. هذه الوثيقة عبارة عن قائمة بأسماء اثنى عشر وكيلاً (نِصّابيم) مع وصف للمناطق التى حكموا (الملوك الأول ٤: ٧-١٩) ذكر خمسة منهم بأسماء آبائهم (ابن فلان). وذهب البعض إلى أن الكاتب كان ينقل عن وثيقة قديمة من السجلات تآكلت حوافها ما يفسر عدم ذكر الأسماء الشخصية لبعضهم. ومن ناحية أخرى يستدل من القوائم الإدارية الخاصة بأوجاريت على أن الاكتفاء باسم الأب كان القاعدة عند بعض العائلات التى تعمل فى خدمة الملك ويرث الابن عمل أبيه. ويرد ذكر المقاطعات بالترتيب التالى:

١. جبل إفرايم: وربما يشمل جزءًا من أرض منسَّى.

٢. منطقة الدانيين: سابقًا مضافًا إليها المناطق التى تم ضمها من الكنعانيين والفلسطينيين.

٣. سهل شارون: من فلسطين جنوبًا إلى المنطقة التالية شمالاً.

٤. مقاطعة دور الممتدة من سهل شارون وتحدها من الشرق تلال الكرمل.

٥. المناطق الكنعانية سابقًا فى سهل يزرعيل ومنطقة بيسان.

٦. على الجانب الآخر من نهر الأردن وعاصمتها رامُث جلعاد وهو ما كان يعرف قبل ذلك بمنسَّى الشرقية وما تبقى من غزوات داود الآرامية.

٧. فيما وراء نهر الأردن مقاطعة محنايم الواقعة إلى الجنوب من المنطقة السابقة.

٨. منطقة نفتالى شمال بحيرة طبرية.

٩. منطقة أشير الواقعة بين نفتالى والأراضى الفينيقية على طول الساحل.

١٠. منطقة يساكر إلى الجنوب من منطقتى أشير ونفتالى.

١١. منطقة بنيامين.

٢١. منطقة جاد (بدلاً من جلعاد فى النص اليونانى) على الجانب الآخر من نهر الأردن.

تعود هذه القائمة إلى النصف الثانى من عهد سليمان حيث كان اثنان من الوكلاء صهرى الملك. والترتيب المتبع ليس جغرافيًا دائمًا بل يتبع نسقًا منطقيًا: بيت يوسف (١) الذى ضمت إليه المناطق الكنعانية سابقًا (٢، ٣، ٤، ٥) فالمناطق المفتوحة فى ما وراء نهر الأردن (٦، ٧) وأسباط الشمال (٨، ٩، ١٠) وأخيرًا بنيامين (١١) وجاد قبالتها على الجانب الآخر من نهر الأردن. وطبقًا لما ورد بالملوك الأول (٤: ٧؛ ٥: ٧-٩) كانت كل من الأقاليم الاثنى عشر تقدم شهريًا كافة المؤن التى يحتاجها القصر (ويقصد بذلك العاملين فى خدمة الملك) والعلف للجياد ودواب الأحمال. وكان النسق كله يخضع لسيطرة مسؤول له سلطة على الوكلاء هو عزرياهو بن ناثان الذى كان عضوًا بمجلس وزراء سليمان (الملوك الأول ٤: ٥). وتضم وثائق بين النهرين شواهد على وجود تنظيم مماثل فى الحقبة البابلية الحديثة، ويشير هيرودوت (١/١٩٢) إلى أن إمداد البلاط والجيش بالمؤن فى عهد قورش كان يقسم بين الأقاليم كلٌّ لمدة شهر فى السنة مع فرض أربعة أشهر على بابل نظرًا لثرائها.

وكان الهدف المعترف به فى النسق الإسرائيلى ضمان جمع العوائد. وكان دور الوكلاء بالطبع أكبر من ذلك فهم ولاة على نواحيهم التى تمثل التقسيمات الإدارية

للمملكة. ولكن علينا أن نتذكر أن المهمة الأساسية للإداريين فى ممالك الشرق قديمها وحديثها على السواء وبصرف النظر عن حفظ النظام تتمثل فى جباية الضرائب والعشور. وسيلاحظ أن ستًا من المقاطعات توصف بأسماء قبائل. ومن الواضح أن سليمان لم يسع إلى القضاء على الوحدات الإدارية التى كانت قائمة قبله، بل أبقى عليها قدر استطاعته ولكنه اضطر إلى دمج المناطق الكنعانية التى فتح داود فى الأقاليم القبَلية القديمة أو تجميعها معًا. كما كان عليه أن يضمن قدرًا من المساواة بين المناطق نظرًا لتداول الدور فيما بينها فى الإمداد باحتياجات الدولة لمدة شهر فى كل مرة. والحقيقة أننا لا نعرف كيف كان هذا النظام يطبق عمليًا وهناك شك فى قدرة منطقة صغيرة كبنيامين مثلاً على تقديم إمدادات مساوية لما تقدم إفرايم كلها.

ولا يزال من المستغرب عدم إدراج يهوذا فى هذه القائمة. وفوجئ بعض المفسرين بأنهم مضطرون إلى تعديل النص لإدراج يهوذا. ومع ذلك ورد ذكر يهوذا ضمنًا، فهى «الأرض» التى كان لها والٍ مستقل طبقًا للملوك الأول (٤: ١٩ب؛ لفظ ماتو [الأرض] فى الأشورية أيضًا تعنى الإقليم المركزى للإمبراطورية). إلا أن ذكرها يرد بعد انتهاء قائمة المقاطعات الاثنتى عشرة؛ إذن فيهوذا لم تدمج فى هذا النظام. ولا ينبغى التسرع إلى استنتاج أنها كانت معفاة من كافة أنواع الضرائب، ولكن لابد على الأقل من الاعتراف بأنها كان لها إدارة خاصة بها. ولعل السبب فى عدم وصف تنظيمات يهوذا يكمن فى عدم إقدام سليمان على تعديلها إذ لم تكن لديه أقاليم جديدة يضمها إلى هذه المنطقة. إلا أن هذا الاختلاف فى المعاملة يؤكد الطبيعة المزدوجة لمُلك سليمان.

ولا نعلم كيف أدار سليمان ممتلكاته الخارجية. والتلميح إلى الجزية على الممالك التابعة (الملوك الأول ٥: ١) وإلى ما كان على «ولاة الأرض» (الملوك الأول ١٠: ١٥ب) أن يدفعوا يرد فى تفسيرات مضافة إلى النص، وهو فى كل الأحوال لا يمدنا بأية تفصيلات. وكان على سليمان أن يبقى قدر استطاعته على التنظيمات التى أوجد أبوه فى المناطق التى أفلح فى الحفاظ عليها (الملوك الأول ٢: ١٠-١٤؛ ١١: ١٤-٢٥).

٣. أقاليم يهوذا

ذكرنا لتونا ألا علم لنا بتنظيمات يهوذا فى عهد سليمان ولكن لدينا بعض العلم بالوضع بعد الانفصال. ففى يشوع (١٥: ٢١-٦٢ باستثناء الفقرات ٤٥-٤٧ التى هى إضافات لاحقة)، تطالعنا قائمة ببلدات يهوذا التى كانت تشكل إحدى عشرة مجموعة ذات مسميات جغرافية.

وثمة قائمة ببلدات بنيامين (يشوع ١٨: ٢١-٢٨) تمثل مجموعة ثانية عشرة؛ وتم فصل هذه القائمة عن القائمة السابقة بغرض تقديم أسماء البلدات فى إقليم بنيامين الذى توصف حدوده كحدود الأسباط الأخرى وفقًا لوثيقة ترجع إلى ما قبل عصر المملكة. وليس من المؤكد ما إذا كان علينا أن نضم إلى هذه القائمة مجموعات بلدات سبط شمعون (يشوع ١٩: ٢-٨ وبلدات بنى دان (يشوع ١٩: ٤١-٤٦) التى أضيفت هنا عرضًا والتى هى ذات أصل مركب. وبذلك تصبح لدينا صورة لاثنى عشر إقليمًا تشمل مملكة يهوذا كلها. وليس ثمة إشارة إلى المراكز الإدارية؛ ومن البلدات المذكورة اخترنا ما يبدو أهمها أو ما يعطى أفضل دليل على الموقع الجغرافى للمنطقة.

- فى النقب:

١. بئر سبع (يشوع ١٥: ٢١-٣٢).

- فى السهل:

٢. عزيقة (يشوع ١٥: ٣٣-٣٦).

٣. لخيش (يشوع ١٥: ٣٧-٤١).

٤. مريشة (يشوع ١٥: ٤٢-٤٤).

- فى الجبل:

٥. دِبير (يشوع ١٥: ٤٨-٥١).

٦. حبرون (يشوع ١٥: ٥٢-٥٤).

٧. معون (يشوع ١٥: ٥٥-٥٧).

٨. بيت صور (يشوع ١٥: ٥٨-٥٩أ).

٩. بيت لحم (يشوع ١٥: ٥٩ب يونانى؛ مفقود فى العبرى).

١٠. قريات يعاريم (يشوع ١٥: ٦٠).

١١. جبعون (تؤخذ من يشوع ١٨: ٢٥-٢٨).

- فى البرية:

٢١. عير جدى (يشوع ١٥: ٦١-٦٢).

ينم هذا الجدول عن تنظيم مشابه لمقاطعات سليمان الاثنتى عشرة وتم تصميمه كسابقه لضمان جباية الضرائب بالطبع. وفى هذا الصدد قد نتذكر الولاة ومراكز الجباية التى أنشأ يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢، ١٢). وربما كان هناك تنظيم مشابه فى عهدى داود وسليمان ولكن لا علم لنا به، وكما ورد فى الملوك الأول (٤: ١٩ب) كانت إدارة «الأرض»، أى يهوذا بيد والٍ واحد (اللفظ هنا يختلف عن نظيره

المستعمل فى الإشارة إلى وكلاء سليمان وهو اللفظ نفسه الوارد فى أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢). على أى فالتنظيم الذى استنبطنا من القوائم الواردة بسفر يشوع يعود إلى حقبة تالية لحقبة الانفصال فهى تضم جزءًا من أقصى مقاطعات إسرائيل جنوبًا فى عهد سليمان. ولكن يستحيل تحديد مدى تأخر تاريخ القائمة. وهناك رأى موثوق يذهب إلى أن هذه القوائم تمثل حالة المملكة فى عهد يوشيا إلا أن هناك آراء لها سندها ظهرت مؤخرًا تعود بها إلى تاريخ أقدم أى إلى عهد يهوشافاط فى القرن التاسع. وهنا يصعب الحسم، فالوثيقة تم تنقيحها إما قبل إدراجها فى سفر يشوع أو فى حينه. ويكفينا أنها تمدنا بمخطط لتقسيم إدارى لمملكة يهوذا.

٤. مقاطعات مملكة إسرائيل

ليس لدينا شىء مماثل فيما يتصل بمملكة إسرائيل. ونميل إلى تطبيق النهج نفسه على قوائم البلدات الواردة بسفر يشوع والخاصة بأسباط الشمال، إلا أن هذه القوائم خليط من نقاط ترسّم الحدود القبَلية بصورة مبهمة وتكتظ بأسماء بلدات مستعارة من قوائم توراتية أخرى. ولا يسعنا سوى أن نفترض أن المملكة الشمالية أبقت على نظام مقاطعات سليمان طالما احتفظت بسيطرتها على أراضيها. وثمة إشارات عابرة فى الملوك الأول (٢٠: ١٤-٢٠) إلى رؤساء المقاطعات وتسمى هنا «مْدينوث» أى اللفظ نفسه الذى يرد فى سفر إستير فى الإشارة إلى «مرزَبانيات» (ولايات) الإمبراطورية الفارسية.

والشقف السامرية التى سبقت الإشارة إليها ضمن الحديث عن الممتلكات الملكية تمدنا ببعض التفاصيل عن المنطقة الوسطى من المملكة. فمن المسميات الجغرافية ما يبدو كأسماء مقاطعات تضم كلٌ منها عدة قرى، كأبيعذَر، حالِق، شكم،

شميداع، نوعة، حُجلة، سوريق. وهذه المقاطعات باستثناء الأخيرة وردت فى سفر يشوع (١٧: ٢-٣) باعتبارها عشائر منسَّى وضمن مسميات عديدة أُخرى قد تنطبق على تقسيمات إدارية. ويصدق ذلك بصورة مؤكدة على ترسة العاصمة القديمة حيث أثبتت حفائر تل الفرَح أنها احتفظت بأهميتها حتى القرن الثامن قبل الميلاد. وهذه الشقف لا تقدم لنا صورة كاملة بالطبع، فالحظ وحده الذى أبقى عليها وحفظها، ويبدو أنها كلها تشير إلى إدارة الممتلكات الملكية. فكل هذه المقاطعات كانت تعتمد على السامرة التى تم العثور بها على هذه الشقف. فكانت السامرة عاصمة المملكة والمركز الإدارى لأحد الأقاليم فى آن. وذهب البعض بقدر من التأكيد إلى أن هذه المقاطعات تشكل كافة الأراضى التى بقيت ليوآحاز من إسرائيل بعد غارات الآراميين وأهل يهوذا.

٥. الإدارة المحلية

تقدم وثائق بين النهرين وما يتعلق منها بعصر حامورابى بخاصة وفرة من المعلومات عن الإدارة الداخلية للأقاليم وعن المهام العديدة لولاتها ومساعديهم؛ أما ما بقى عن إسرائيل فشديد الندرة.

علمنا مصادفةً أن العاصمتين أورشليم والسامرة كان لكل منهما رئيس وكان يحمل لقب «سَر ها عير» (رئيس البلدة) أو «أشِر عَل ها عير» (الذى على البلدة). ولفظ «بلدة» كافٍ لوصف العاصمة كما فى أسفار الملوك الثانى (١١: ٢٠) وأشعياء (٦٦: ٦) وحزقيال (٧: ٢٣). فكان عمون رئيس السامرة هو من تلقى الأمر من أخاب بإلقاء النبى ميخا بن يملة فى السجن (الملوك الأول ٢٢: ٢٦). وورد ذكر أحد رؤساء السامرة دون اسمه جنبًا إلى جنب مع مدير القصر والشيوخ فى عهد ياهو

(الملوك الثانى ١٠: ٥). وفى عهد يوشيا كان بأورشليم بوابة تعرف بـ «بَابِ يَشُوعَ رَئِيسِ الْمَدِينَةِ» (الملوك الثانى ٢٣: ٨) ولو أن أحد خلفائه يسمى معسياهو كان رئيس البلدة آنذاك كما ورد بأخبار الأيام الثانى (٣٤: ٨) حيث يرد ذكره مع كاتب الملك والمسجل. ومن الواضح أنه كان موظفًا مهمًا يعينه الملك. وقبل ذلك بفترة طويلة وإبان المحاولات الفاشلة لإنشاء المملكة فى شكيم يرد ذكر أحد رؤساء البلدة (القضاة ٩: ٣٠) وكان معينًا من قبل أبيمالك (القضاة ٩: ٢٨). وليس لدينا دليل يثبت وجود منصب مماثل فى بلدات غير العاصمتين. قد تكون ثمة إشارة إلى النقيض؛ ففى الملوك الثانى (١٠: ٥) يردّ رئيس السامرة ومعه مدير القصر والشيوخ على رسالة موجهة إليهم من ياهو؛ ولكن عندما تدبر إيزابل لقتل نابوت لا تكتب إلا للشيوخ وأعيان يزرعيل، ولا نجد ذكرًا لأى رئيس للبلدة فى القصة مع أنه كان ينبغى أن يكون له دور رئيس فى ذلك باعتباره مسؤولاً معينًا من قبل الملك (الملوك الأول ٢١: ٨-١١). ومن المعروف أن فى أشور وبابل كان هناك رئيس للبلدة (رَب آلى) وعُمَد (حَزانو) فى البلدات الصغيرة؛ وهناك شواهد على مناصب كهذه فى ممالك مَرى على الفرات. أما فى أوجاريت فيبدو أن العمدة ('حزانو' أو 'حَزَن آلى') كان محافظ العاصمة حيث كانت له السلطة على السكان جميعًا عدا من نالوا النبالة من الملك. وهذا أقرب مثال موازٍ لمنصب «سَر ها عير» الوارد فى الكتاب المقدس.

وخارج العاصمتين يبدو أن الشؤون المحلية كانت تُترك للشيوخ (زْقينيم). وكانوا يشكلون ما يشبه المجلس البلدى. وهم أولى الأمر بمقتضى تشريعات التثنية (١٩ و٢١: ١-٩، ١٨-٢١ و٢٢: ١٣-٢١ و٢٥: ٥-١٠). وفى أواخر عهد شاول يرسل داود رسائل وهدايا لشيوخ مختلف بلدات يهوذا (صموئيل الأول ٣٠: ٢٦-٣١). وكتبت إيزابل

رسائل لشيوخ يزرعيل (الملوك الأول ٢١: ٨) وكتب ياهو رسائل إلى شيوخ السامرة والمسؤولين الملكيين (الملوك الثانى ١٠: ١، ٥). ودعا يوشيا شيوخ يهوذا وأورشليم للاجتماع لسماع تلاوة الشريعة (الملوك الثانى ٢٣: ١). وفى بين النهرين وبدءًا من سجلات مرى فى القرن الثامن عشر قبل الميلاد وحتى المراسلات الملكية لأسرة سرجون فى القرن الثامن قبل الميلاد يبدو الشيوخ نوابًا للشعب ومدافعين عن مصالحه ولكن دون أية وظائف إدارية. أما فى الإمبراطورية الحثية فيبدو أن الشؤون البلدية كانت تُترك لمجلس الشيوخ الذى كان يضطلع أيضًا بحل المنازعات المحلية بالتعاون مع قائد الحامية. كما كانت للبلدات الفينيقية مجالس للشيوخ وتأكد وجودها فى ببلوس وصور من خلال الوثائق غير التوراتية وانظر حزقيال (٢٧: ٩). وفى إسرائيل كان للشيوخ دور مماثل؛ ففى عصر المملكة واصلوا تنظيم حياة العشائر حيث اندمجت منذ ذلك الحين فى البلدات والقرى. وظلوا باقين بعد انهيار المؤسسات الملكية؛ فنجدهم مرة أخرى إبان السبى (حزقيال ٨: ١ و١٤: ١ و٢٠: ١، ٣) وبعد العودة (عزرا ١٠: ٨، ١٤).

الفصل التاسع

المال والأشغال العامة

١. العوائد الملكية وعوائد الدولة

لا نعرف عن النظام المالى أو موارد الدولة إلا القليل. وينبغى الإقرار أولاً بأنه لم تكن ثمة تفرقة بين عوائد الملك وعوائد المملكة. فكان ثراء الحاكم مظهر قوته وقوة المملكة التى يحكم (انظر الملوك الأول ١٠: ٢٣ وأخبار الأيام الثانى ١٧: ٥ و٢٦: ٨). وكان الملك يتكفل بالنفقات (على الجهاز الإدارى والجيش والدفاع القومى والأشغال العامة) ولكن كانت له فى الوقت نفسه سلطة مطلقة على كافة العوائد. ولم تكن هناك تفرقة بين الخزانتين القومية والدينية إلا نظريًا (انظر الملوك الأول ١٤: ٢٦). فقد يودع الملك فى المقدس غنائم أخذت من العدو (انظر يشوع ٦: ١٩) وهداياه الشخصية (صموئيل الثانى ٨: ١١ والملوك الأول ٧: ٥١ و١٥: ١٥ والملوك الثانى ١٢: ١٩) وكان عماله أيضًا يتولون مسؤولية التقدمات التى يقدمها الناس قربانًا (الملوك الثانى ١٢: ١٠ وما بعدها و٢٢: ٣-٤)؛ ولكن كان له أن يسحب من كل من خزانتى المعبد والقصر للوفاء بالاحتياجات العاجلة (الملوك الأول ١٥: ١٨ والملوك الثانى ١٢: ١٩ و١٦: ٨ و١٨: ١٥ وانظر القضاة ٩: ٤).

وكانت للملك سيطرة كاملة على عوائد الأملاك الملكية وأرباح مشروعاته التجارية والصناعية وضرائب الواردات ورسوم العبور التى تحصّل من تجار القوافل

(الملوك الأول ١٠: ١٥) والجزية من الدويلات التابعة. وكان المـورد الأخـير كبـيرًا فى عهد داود (صموئيل الثانى ٨: ٢، ٦) وفى عهد سليمان (الملـوك الأول ٥: ١) إلا أنـه تقلص بضياع الممتلكات الخارجية. فكان ميشع ملك موآب قبل أن يتحرر من قيد إسرائيل يدفع جزية عينية يقدرها الملوك الثانى (٣: ٤) بأرقام فلكيـة (مِئَـةَ أَلْـفِ خَـرُوفٍ وَمِئَـةَ أَلْـفِ كَـبْشٍ بِـصُوفِهَا). وورد فى أخبـار الأيـام الثـانى (١٧: ١١) أن الفلسطينيين كانوا يدفعون جزية ليهوشافاط وأن العربـان قـدموا له سـبعة آلاف وسبعمئة من الكباش ومثلهم من رءوس المـاعز. وكان العمونيـون يـدفعون جزيـة لعزيا كما ورد بأخبار الأيام الثانى (٢٦: ٨).

٢. التبرعات «الطوعية» أو الاستثنائية

إلى جانب ذلك كانت هناك هـدايا الـسفارات الأجنبيـة. ويقـال إن ملـوك الأرض جميعًا كانوا يتمنون لقاء سليمان وإن كلاً منهم كان يأتى بهـداياه (الملـوك الأول ١٠: ٢٤-٢٥) ولكن لم يكن منهم من فاق ملكة سـبأ سـخاءً (الملـوك الأول ١٠: ٢، ١٠). وقبلها أرسل ملك حماة لداود آنية من الذهب والفضة والنحاس (صموئيل الثانى ٨: ١٠) وأرسل مرودخ بلادان هدية لحزقيا (الملوك الثـانى ٢٠: ١٢ = أشـعياء ٣٩: ١). إلا أن هذه المجاملات لم تكن ربحيـة، إذ كان على ملـك إسرائيـل أن يردهـا بـسخاء يماثلها (الملوك الأول ١٠: ١٣). وهى فى الحقيقة عادة كانت سائدة بين ملوك الشرق.

وكان الحاكم يحقق ربحًا أوضح من الهدايا التى كان على كل من يدخل البـلاط أن يقدم. فعندما تم السماح لداود بالمثول بين يدى شـاول لـم يـأت معـه إلا بتقدمـة متواضعة (صموئيل الأول ١٦: ٢٠) أما حين أوفِد نَعمان مـن قبـل سـيده إلى ملـك إسرائيل فكانت هديته مما يليق بالأمراء (الملوك الثانى ٥: ٥). وبمناسبة تتويج الملك

كانت العادة تحتم على عمال الملك أن يقدموا الهدايا للملك حين يحلفون له يمين الولاء (صموئيل الأول ١٠: ٢٧). وورد ذكر ما يشبه هذه التبرعات الطوعية فى قليل أو كثير فى وثائق أوجاريت.

وفى أوقات الخطر كان الملك يأمر بفرض ضريبة استثنائية. ففرض منحيم مثلاً ألف وزنة من الفضة على أعيان إسرائيل جميعًا بمعدل خمسين شاقل للرأس بغرض كسب عطف تجلاث بيلصر الثالث (الملوك الثانى ١٥: ١٩-٢٠). وجمع يوياقيم المئة وزنة من الفضة والعشر وزنات من الذهب التى فرض فرعون مصر عن طريق فرض ضريبة على شعب يهوذا كلٌّ بقدر غناه (الملوك الثانى ٢٣: ٣٣-٣٥).

٠٣ العشور

ذهبت بعض الشروح إلى أنه باستثناء هذه التبرعات العارضة لم يكن أهل إسرائيل خاضعين لضرائب منتظمة، إلا أن ذلك أمر تدحضه حقائق عدة. فمقاطعات سليمان تنم عن وجود نظام لجباية عوائد عينية لم يكن تحصيلها قاصرًا على الأملاك الملكية، وعندما يقول أخبار الأيام الثانى (١٧: ٥) إن يهوذا كلها أتت بالهدايا ليهوشافاط يستشف أن هذه الهدايا كانت ضريبة سنوية تشبه جزية الدويلات التابعة. ومع أن التكوين (٤٧: ١٣-٢٦) يصف نظام الأرض فى مصر بأنه شىء غريب ويعزو أصله ليوسف فإن ما يثير دهشة الكاتب ليس دفع العوائد لفرعون، بل امتلاكه الأرض كلها عدا أرض المعابد وأن كل المصريين عبيد أرض للتاج على نقيض نظام المِلكية الخاصة الذى كان سائدًا فى إسرائيل.

ويتنبأ صموئيل الأول (٨: ١٥، ١٧) بأن الملك سيقوم بفرض العُشر على الحقول والكروم والقطعان. وكان هذا النظام ساريًا فى الممالك المجاورة كما ثبت فى نصوص

أوجاريت. وينص الكتاب المقدس على أن للملك أن يترك هذا العائد لعماله، وهـذا مثبت فى نصوص أوجاريت أيضًا، وربما كان هناك تلميح إلى ذلك فى سفر عامـوس (٥: ١١) حيث يوبخ النبى رجال السلطة لقهرهم رجلاً فقـيرًا بـانتزاع الجزيـة مـن محصوله.

ويبدو أن أول حصدة للأرض كانت من حق الملك (عاموس ٧: ١) فيما يشبه حق المرعى الذى كان لحاكم أوجاريت. ففى كل من أوجاريت وإسرائيل كان يمكن إعفاء أحد الأفراد أو أسرته من العشور والسخرة بعطف من الملك (صـموئيل الأول ١٧: ٢٥).

على غرار هذه المؤسسة التى ترجع إلى الحقبة الملكية يحدد حزقيـال العائـد الذى يدين به شعب الأرض كله من قمح وشعير وزيـت وماشـية (حزقيـال ٤٥: ١٣-١٦) لحاكم إسرائيل بالإضافة إلى ما يُبقى له من ممتلكات؛ وفى مقابـل ذلـك ووفقًـا لمثُـل السلطة الدينية كمـا يتـصورها حزقيـال يتـولى الحـاكم مـسؤولية كافـة القـرابين والتقدمات العامة (حزقيال ٤٥: ١٧).

وتم بلوغ مرحلة نهائية عندما تأسست الحكومة الدينية فعليًا بعـد العـودة مـن السبى؛ فتعهد الشعب بدفع ثلث شـاقل سـنويًا للهـيكل وبـاكورة محـصول الأرض والماشية وعشر الأرض وبعض التقـدمات مـن الحطـب (نحميـا ١٠: ٣٣-٤٠). وتـم تكليف الثقاة بجمع هذه العوائد وتخزينهـا وتوزيعهـا (نحميـا ١٢: ٤٤-٤٧ و١٣: ١٠-١٣). وبالطبع يمكن تأويل هذه الإجراءات بأنها تطبيق للشرائع الكهنوتية الخاصـة بالعُشر المقرر للمقدِس ووزرائه، ولكن أيًا كان تاريخ هذه الأحكام فلا شك أن هذا التشريع الدينى يعد الموازى لمؤسسة مدنية مماثلة أو بقاياها.

٤. السخرة

كانت السخرة شائعة فى الشرق القديم. وهناك شواهد عليها فى بين النهرين الأدنى منذ أقدم العصور وحتى العصر البابلى المتأخر. وتقضى التشريعات الأشورية بمعاقبة بعض المجرمين بفترة من السخرة للملك. واحتفظ بنو إسرائيل بذكرى أليمة عن المهام التى فرضت على أسلافهم فى مصر (الخروج ١: ١١-١٤ و٥: ٤-١٩ وانظر التثنية ٢٦: ٦) ولو أن نصيبهم لم يكن أقل من سائر رعايا فرعون. كما ورد ذكر السخرة فى وثائق الشام وفلسطين قبل استقرار بنى إسرائيل بها.

وفى إسرائيل لم يتم تنظيمها إلا بعد إنشاء المملكة؛ وكانت إحدى المساوئ التى تنبأ بها صموئيل الأول (٨: ١٢، ١٦-١٧). وفرضها داود على العمونيين (صموئيل الثانى ١٢: ٣١) ما لم يكن ذلك معناه أنهم تدنوا إلى درك العبودية بمعناها الحرفى. وكان العدو المهزوم إذا كتبت له الحياة يحكم عليه بهذه العقوبة (أشعياء ٣١: ٨ والمراثى ١: ١). وفى أواخر عهده يقال إن داود كان له وزير للجزية (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٤) إلا أن هذه العبارة ليست مؤكدة. على أى فهذا التشريع لا يظهر مكتملاً إلا فى عهد سليمان؛ فالمنشآت الكبرى التى أنجز كبناء الهيكل والقصر وحصن أورشليم والبلدات العسكرية (الملوك الأول ٩: ١٥-١٩) تطلبت حشودًا من الأيدى العاملة. وكان لسليمان عبيد دولة تحت إمرته بالطبع وكان يستعين بهم فى أسطول البحر الأحمر وفى مصنعه بعصيون جابر، وربما تمت الاستعانة بهم أيضًا فى المنشآت الكبرى التى شيدت فى عهده. ويستشف من نص الملوك الأول (٩: ٢٠-٢٢) أن كل من عملوا فيها كانوا من نسل الكنعانيين الذين نجوا من الإبادة وأن بنى إسرائيل لم يمدوا الملك إلا بالجنود والضباط؛ إلا أن هذه المعلومة لا تطالعنا فى

وثيقة قديمة؛ فالنص مدون بأسلوب التثنية ويعكس رأيًا من أواخر عصر المملكة. ويتكرر هذا الرأى نفسه فى أخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ٢: ١٦-١٧ و٨: ٧-٩) حيث يرد صراحةً أنه لم تتم الاستعانة فى هذه الأعمال الإنشائية إلا بالأغراب المقيمين.

والنصوص الأقدم لا تقل صراحة فى تقرير أن بنى إسرائيل كان لهم دور. فجمع سليمان العمال للسخرة (ماس) من «جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ» (الملوك الأول ٥: ٢٧)، فجمع ثلاثين ألف عامل أرسل عشرة آلاف منهم إلى لبنان لشحن الخشب الذى قطعه عمال ملك صور (الملوك الأول ٥: ٢٠، ٢٣، ٢٧-٢٨). كما يقال إنه كان عنده سبعون ألف حمّال وثمانون ألف حجّار مسخرين فى أورشليم مع بنائى حيرام ونجاريه (الملوك الأول ٥: ١٥-١٨). وكان «عمال بيت يوسف» (الملوك الأول ١١: ٢٨) الذين كان يرأسهم يربعام من بنى إسرائيل. وكان هذا العبء الذى ألقى على كاهل بنى إسرائيل هو الذى دفع يربعام إلى الثورة (الملوك الأول ١١: ٢٦ وما بعدها) واعتُبر السبب الأول للانفصال السياسى بعد وفاة سليمان (الملوك الأول ١٢: ٤-١٦).

كان عمال السخرة عليهم مشرفون ورؤساء (الملوك الأول ٥: ٣٠ و٩: ٢٣ و١١: ٢٨) يأتمرون بأمر رئيس السخرة أدورام بن عبدا وكان على ما يبدو فينيقيًا ومن وزراء سليمان (الملوك الأول ٤: ٦ و٥: ٢٨). وكان أدورام هذا الذى أرسله رحبعام - حمقًا منه أو لاستفزازه - لقمع متمردى بنى إسرائيل، وهو الذى قَتلوا رجمًا بالحجارة (الملوك الأول ١٢: ١٨).

وليس فى التاريخ اللاحق أى ذكر لأى رئيس آخر لعمال السخرة، ويبدو أن السخرة لم تعد مؤسسة ثابتة بعد عهد سليمان. ولكن لابد أن كان ملوك إسرائيل

ويهوذا يلجأون إليها من حين لآخر لإنجاز مشروعات التشييد المنسوبة إليهم؛ فهناك شواهد صريحة على ذلك فى عهد آسا الذى دعا كل رجل فى يهوذا لتحصين جبع والمصفاة (الملوك الأول ١٥: ٢٢). إلا أن الشعور العام كان يعتبر هذه السخرة غصبًا، فيدين إرمياء يوياقيم لتشييده قصره دون مراعاة للعدالة إذ سخر الناس للعمل دون أجر (إرمياء ٢٢: ١٣). وهذا يفسر إحجام كتّاب أسفار الملوك وأخبار الأيام عن الاعتراف باستعانة سليمان بعمال سخرة من بنى إسرائيل. وفى عهد نحميا أعيد بناء أسوار أورشليم بأيدى فرق من المتطوعين؛ ويكتفى الكاتب بالإشارة إلى رفض زعماء تقوع المشاركة فى ذلك (نحميا ٣: ٥).

الفصل العاشر

الشريعة والعدالة

١. التشريعات

إن الشريعة (توراه) تعنى فى المقام الأول تعاليم أو عقيدة أو حُكم يتخذ بصدد حالة بعينها. واللفظ بصورة عامة يعنى مجمل الأحكام التى تحكم علاقات البشر بالرب وفيما بينهم. ثم أصبح اللفظ علمًا على الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس أى أسفار موسى الخمسة استمرارًا لتعاليم الرب لشعبه والسبل التى كان على شعبه أن يلتزم فى حياته الأخلاقية والاجتماعية والدينية. وكل تشريعات العهد القديم فى أسفار موسى الخمسة.

(أ) **الوصايا العشر**: وتضم «الكلمات العشر» ليهوه أى الأحكام الأخلاقية الأساسية للأخلاق والدين. ووردت مرتين (الخروج ٢٠: ٢-١٧ والتثنية ٥: ٦-٢١) ببعض الفوارق المهمة، إلا أن النصين ناشئان عن صيغة بدائية أقصر يمكن إرجاعها لعصر موسى.

(ب) **تشريعات العهد** (الخروج ٢٠: ٢٢-٢٣: ٣٣) وهى مجموعة وضعية يمكن أن نميز بها قسمًا مركزيًا (الخروج ٢١: ١-٢٢: ١٦) يجمع «أحكام» أو «فرائض» (مشپاطيم) التشريع المدنى والجنائى، وهو تشريع لجماعة من الرعاة والفلاحين. والسياق الحالى (انظر الخروج ٢٤: ٣-٨) يربطها بعهد سيناء كالوصايا العشر التى

تسبقه إلا أن التعاليم الخاصة بالعبيد والماشية والحقول والكروم والديار لا تنطبق إلا على مجتمع استقر فعلاً. ولهذا التشريع صلات واضحة بلعنات التثنية (٢٧: ١٥-٢٦) و «الشريعة» (التثنية ٢٧: ٢٦) التي كان ينبغي إعلانها فوق جبل عيبال (أو جريزيم؟) بعد دخول أرض كنعان (التثنية ٢٧: ١١-١٤). وهذا الأمر الموسوي نفذه يشوع حسب ما ورد بسفر يشوع (٨: ٣٠-٣٥)، وكلماته الافتتاحية تذكّر بشريعة المذبح التي يستهل بها شريعة العهد (الخروج ٢٠: ٢٤-٢٥). إلا أن هذه الفقرة من يشوع ٨ لا تتواءم مع سياقها الحالي قدر تواؤمها مع الاجتماع في شكيم حيث أعطى يشوع الشعب فريضة (مشپاط) مدونة في «سفر الشريعة» (يشوع ٢٤: ٢٥-٢٦). ولا سبيل للجزم بأن «شريعة العهد» بالصيغة التي وصلتنا هي الشريعة الفعلية التي أعلنها يشوع في شكيم، ولكن يمكن القول إن الشواهد الداخلية وشواهد التراث تتفق حول تأريخ هذه الشريعة بأوائل أيام الاستقرار بكنعان وقبل تأسيس الدولة. فهي شريعة اتحاد القبائل.

(ج) **التثنية**: وهي تشكل في الجزء التشريعي منها مجموعة فرائض أخرى تجمع بين بضع مجموعات قصيرة من تشريعات ربما نشأت بطرق شتى. ويكرر بعضها تعاليم شريعة العهد ويعدلها بعضها الآخر كالتشريعات الخاصة بالمقدِس وبالعبيد، وبعض ثالث منها مضاف. ويبدو أن هذه الشرائع وضعت لتحل محل الشرائع القديمة لأخذ التطور الاجتماعي والديني العام في الاعتبار؛ كما تنم عن تغيير في الجوهر بتركيزها على الوجدان وبنبرة الوعظ التي تغلب على أحكامها. وهي في الأساس «الشريعة» التي اكتُشفت في الهيكل في عصر يوشيا (الملوك الثاني ٢٢: ٨ وما بعدها). وتضم عناصر قديمة نشأت في جزء منها على الأقل في المملكة الشمالية ولكن

يصعب تحديد تاريخ جمعها وإتمامها قبل عصر يوشيا. ومن الفرضيات المقبولة فى هذا الصدد أنها جىء بها إلى يهوذا بعد سقوط السامرة وتم جمعها فى عهد حزقيا.

(ء) **شريعة القداسة** (اللاويين ١٧-٢٦) وهى أيضًا موضوعة، وتضم عددًا من الثنائيات ولكنها تنطوى على وحدة تبدأ كالتثنية بأحكام خاصة بالقرابين وتنتهى بالبركات واللعنات وتختلف عنها بانشغالها الشديد بالطقوس والكهانة وبتذكيرها الدائم بقدسية يهوه وشعبه. وقد تمثل العادات التى سادت فى أواخر عصر المملكة، ونشأت فى بيئة تختلف عن بيئة التثنية وتم جمعها إبان السبى. وربما أدخلت عليها بعض الإضافات قبل ضمها إلى أسفار موسى الخمسة أو بعده.

(هـ) **الشرائع الكهنوتية**. تتألف بقية سفر اللاويين من مجموعات أخرى من التشريعات الخاصة بالقرابين (اللاويين ١-٧) وطقوس تنصيب الكهنة (اللاويين ٨-١٠) وأحكام الطهارة (اللاويين ١١-١٦) تضاف إليها النصوص التشريعية المتناثرة فى سفرى الخروج والعدد وترتبط بأحداث حقبة الصحراء. ويشكل مجمل هذه الأحكام والقصص التى تضمنتها ومعها شريعة القداسة ما يطلق عليه النقاد «الشريعة الكهنوتية». وتضم بعض الأحكام الموغلة فى القدم إلى جانب بعض آخر أحدث بكثير، ولم يتم صوغها فى صورتها النهائية إلا فى الجماعة اليهودية بعد عودتها من السبى.

هذا التعريف المختصر كافٍ لإيضاح مدى اصطناعية تشريعات بنى إسرائيل ومدى تباينها من حيث الخلفية والتوقيت ومدى ارتباطها الأكبر بالحياة الدينية منها بالحياة المدنية. وهذه نقاط سنضطر للعودة إليها، ولكن قبل أن نشرع فى تناولها علينا أن نقارن مجمل هذا التشريع بتشريعات سائر شعوب الشرق القديم.

٢. شرائع الشرق فى العصور القديمة

من الحقائق المشهودة أن مصر بكل ما بقى فيها من كتابات ودعاوى لم تترك لنا سفرًا فى التشريعات (مرسوم حورم حِب لا يزيد عن وثيقة إدارية)؛ وليس هناك أى سجل يثبت اهتمام أى من ملوك مصر بسن التشريعات باستثناء بضع تشريعات قام بجمعها ديودورس الصقلى (٩٤/١) فى حقبة متأخرة وليس باستطاعتنا الرجوع إليها. وكان أحد الغزاة الأجانب وهو داريوش الذى أصدر التشريع الوحيد المسجل فى نص مصرى. ويبدو أن مصر لم تجد حاجة لتشريعات مكتوبة لأنها كان لها قانون حى هو الفرعون ابن رع وهو إله على الأرض وكانت كلمته القانون. ولم يكن فى اللغة المصرية لفظ بمعنى القانون. وأقرب الألفاظ إلى هذا المعنى «مَعَت» الذى يشمل مفهومى الحق والعدل وهو صفة إلهية لفرعون. وكان القضاة يصدرون أحكامهم وفقًا لمبادئ هذا «الحق الذى هو عدل» وتطبيقًا للأعراف المكتوبة أو تنفيذًا لتوجيهات الحاكم.

أما بابل فبقيت منها مجموعات تشريعية عدة تنسب لمبادرة من أحد الملوك أو وضعت باسمه وهى موغلة فى القدم. ويرجع تشريع أور-نامو أو أور إلى حوالى ٢٠٥٠ قبل الميلاد، وتشريع ليپت عشتار إلى حوالى ١٨٥٠ ق.م؛ وتشريع مدينة إشنونا أعلنه أحد الملوك المجهولين سبق حامورابى بفترة طويلة وربما سبق ليپت عشتار؛ وأخيرًا كان تشريع حامورابى البابلى الذى صدر فى حوالى سنة ١٠٧٠ أول وأكمل ما اكتُشف من تشريعات. وكل هذه ليست «قوانين» بالمعنى الحديث الذى نعرف؛ أى ليست مجموعات قوانين يحتكم إليها القضاة فى الأحكام التى يصدرون. ويلاحظ أننا لا نطالع فى نصوص بين النهرين عبارات من قبيل «تطبيقًا للقانون» أو «بمقتضى

قانون كذا». بل ليس هناك أى لفظ بمعنى «قانون» بصفة عامة. فالملك يحكم والقضاة يصدرون الأحكام وفقًا «للعدالة» (مِشارو) أو «الحق» (كيتو) تبعًا للعرف الجارى فى دعاوى مماثلة. من ثم لم يكن الأمر يختلف عنه فى مصر، أما فى بين النهرين فتم جمع هذا التراث التشريعي أو القضائى فى ظل بعض الظروف وتم تدوينه لمصلحة الشعب أكثر من كونه لصالح القضاة. ومع ذلك فإن هذه التشريعات لم تكن نصوصًا ملزِمة كما هو الحال فى تباين الأحكام الصادرة فى دعاوى متماثلة وفقًا لقوانين قضائية معاصرة.

ومجموعة التشريعات الأشورية التى تم جمعها فى حوالى سنة ١٠١٠ ق.م والتى تستند إلى مادة أقدم اعتُرف بها منذ مدة طويلة ككتاب تشريعى أو قضائى إلا أنه لا يغطى إلا مجالات بعينها ولا يسعى إلى تطبيق القانون العام للدولة. وربما كان من عمل قاضٍ خاص، ولكن حتى لو كان الهدف من جمعه أن يستعين به القضاة بمقتضى سلطة رسمية فإنه كان سيصبح مجرد مرجع لا قانونًا رسميًا عامًا.

والتشريعات الحثية محفوظة فى نسخ ربما ترجع إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد ولكنها جُمعت على ما يبدو فى حوالى سنة ١٠٥٠ ق.م. وهى غالبًا ما تضع تناقضًا بين «ما ينبغى فعله» و «ما تم فعله فيما مضى»، ويتمثل التغيير عادةً فى خفض العقوبة. من ثم فهى تستند إلى تشريع عرفى أقدم. ولا تشكل مجموعة تشريعات بل مجموعة من التشريعات الأشورية أقل ترابطًا. فهى فى معظمها تخص دعاوى بعينها مع افتراض مسبق بأن الدعاوى العادية يتم الفصل فيها بأحكام مبسطة تحظى بالقبول العام.

وليست هناك مجموعة مماثلة بقيت من الشام أو فلسطين حيث تندر النصوص التشريعية للغاية باستثناء قطعتين اكتُشفتا مؤخرًا فى راس شمرة وألالاخ بشمال الشام. والسمة الرئيسة فيهما المكانة الخاصة للملك حيث يتصرف كممثل للسلطة الشعبية، والقضاء شأن خاص به دونما إشارة إلى تشريع للدولة. وتتميز صيغتهما ببعض السمات المميزة، إلا أنهما لا تحويان شيئًا يختلف عما نجد فى سائر بقاع الشرق القديم، سواء فى آسيا الصغرى أو بابل أو حتى فى عيلام.

هذا التوحد فى جوهر تشريعات الشرق أهم من التفاوت فيما بين المناطق والحقب. فهو تعبير عن حضارة مشتركة أدى تطبيق مبادئ قضائية واحدة فيها إلى إفراز تشريع عرفى متماثل.

٣. مصادر تشريعات بنى إسرائيل

ينتمى التشريع المدنى فى العهد القديم للعالم القديم نفسه ولو أنه يتسم بأصالة ستتأكد فيما بعد. فالصلات الوثيقة وحتى الهوية العرَضية للتعبير والتى تطالعنا بين تشريعات بنى إسرائيل من ناحية وتشريعات حامورابى أو المجموعة الأشورية أو تشريعات الحثيين من ناحية أخرى، لا ينبغى تفسيرها بأنها استعارة مباشرة، بل تأثر بتشريع عرفى واحد سائد.

وتشريعات العهد القديم مجموعات أحكام خاصة كسائر «تشريعات» الشرق بل أقل منها توحدًا. كما أنها أكثر تنوعًا؛ فالأحكام الأخلاقية أو الدينية أو الطقسية نجدها جنبًا إلى جنب مع مواد خاصة بالتشريع المدنى أو الجنائى. وتقع التشريعات فى فئتين من حيث الأسلوب. فهناك تشريعات بصيغة فتاوى تمثل فيها أداة الشرط الافتراضية «إذا» دعوى أصيلة يليها الحكم فيها: «إِنِ ارْتَهَنْتَ ثَوْبَ صَاحِبِكَ فَإِلَى

غُرُوبِ الشَّمْسِ تَرُدُّهُ لَهُ» (الخروج ٢٢: ٢٥). «وَإِذَا نَطَحَ ثَـوْرٌ رَجُـلاً أَوِ امْـرَأَةً فَمَـاتَ يُرْجَمُ الثَّوْرُ» (الخروج ٢١: ٢٨). وهناك تشريعات أخرى بصيغة قطعية تسن أحكامًـا أو نواهٍ بضمير المخاطب فى زمن المستقبل: «لا تدع سـاحرة تعـيش» (الخـروج ٢٢: ١٧). «لا تطبخ جديًا بلبن أمه» (الخـروج ٢٣: ١٩ والتثنيـة ١٤: ٢١ إلـخ). وتـستعمل صيغة الفتوى فى التشريعات الدنيوية فى الأساس، والأحكام القطعية فى التشريعات المتعلقة بالعبادات. ولكن ينبغى أن نلاحظ أن الفارق فى الأسـلوبين واسـتعمالهما أقل حدة مما يظن البعض.

وما أصل هاتين الصيغتين؟ هناك نظرية تحظى بالقبول حاليًا تـرى أن «الفتـوى» صيغة مستعارة من التشريع الكنعانى الذى واجه بنـو إسرائيـل حـين اسـتقروا فى الأرض، وأن الحكم «القطعى» يمثل التراث الإسرائـيلى الـصرف. وإذا تحـدثنا عـن صياغة التشريع الكنعانى فسيكون حديثنا مجرد حـدس، فلـيس بـين أيـدينا أيـة نصوص تشريعية تجسده، ويبدو من نصوص ألالاخ وراس شمرة القضائية أنـه لـم يكن يختلف كثيرًا عن سائر تشريعات الشرق. وتبقى حقيقة مفادها أن تـشريعات بين النهرين جُمعت بصيغة فتاوى وأن بعـض تـشريعات بـنى إسرائيـل تـشبهها فى أسلوبها تمامًا. وتشريعات بـنى إسرائيـل تجمـع أحكامًـا عرفيـة كمـا تفعـل هـذه التشريعات.

والصيغة القطعية لا وجود لها فى هذه التشريعات. إلا أن أصالة بـنى إسرائيـل فى هذا المجال تفقد معناها إذا قورنـت بالمعاهـدات الـتى فَـرض ملـوك الحثيـين على الدويلات التابعة لهم. فهذه المعاهدات تتضمن عبـارات تبـدأ بـأداة الـشرط «إذا»، وعبارات بصيغة أحكام من قبيل: «احتفظ بالأرض التى أعطيتك ولا تـشته قطعـة

من أرض حثى»، وهى صيغة تشبه صيغة الوصايا العشر: «لاَ تَشْتَهِ بَيْتَ قَرِيبِكَ ...» (الخروج ٢٠: ١٧). كما أن لدينا بقايا شائهة من ثلاث معاهدات تبعية أشورية وجزء مهم من معاهدة مدونة بالآرامية تم العثور عليها فى صفيرة بالقرب من حلب، وعُثر مؤخرًا على معاهدة تبعية فرضها أسرحدون على بعض أمراء ميديا. والنقاط الأساسية فى معاهدات الحثيين نجدها كذلك فى هذه المعاهدات الأشورية؛ وترجع النصوص إلى الألفية الأولى ويمكن مقارنتها بتشريعات العهد القديم. إلا أن بنية تشريعات العهد القديم أشبه كثيرًا ببنية الوثائق الحثية التى ترجع إلى النصف الثانى من الألفية الثانية. كما عُثر براس شمرة على شقف من معاهدات فرضها أحد ملوك الحثيين على ملك أوجاريت.

٤. خصائص تشريعات بنى إسرائيل

إن أوجه الشبه هذه ليست عرَضية. فالعهد بين يهوه وشعبه كان لا بد أن يوثق بمعاهدة، وبين الرب والبشر لا تكون هذه إلا معاهدة تبعية وولاء. وكانت تشريعات بنى إسرائيل القديمة تشبه عبارات معاهدة كهذه فعلاً. فالوصايا العشر وثيقة العهد الذى قُطع فى سيناء نُقشت على أحجار ضخمة عَهد بها الرب لموسى (الخروج ٢٤: ١٢) وهى ألواح الشريعة (عيدوث: الخروج ٣١: ١٨) أو ألواح العهد (بريث: التثنية ٩: ٩). وتشريعات العهد كما رأينا يمكن ربطها بعهد شكيم حين أبرم يشوع عهدًا بين يهوه والشعب وجعل للشعب فريضة وحكمًا (يشوع ٢٤: ٢٥-٢٦). وتشريعات التثنية أيضًا تعبر عن عهد: إذ وضعت إجمالاً للشروط المصاحبة لهبة الأرض المقدسة (التثنية ١٢: ١ وانظر ١١: ٣١-٣٢)، وبعد اللعنات والبركات تبلغ ذروتها بالكلمات التالية: «هَذِهِ كَلِمَاتُ العَهْدِ الذِى أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى أَنْ يَقْطَعَهُ مَعَ

بَنِي إِسْرَائِيل فِي أَرْضِ مُوآبَ فَضْلاً عَنِ العَهْدِ الذِى قَطَعَهُ مَعَهُمْ فِي حُورِيبَ» (التثنية ٢٨: ٦٩). وبذلك يرتبط تشريع التثنية بالوصايا العشر متجاوزًا تشريعات العهد التى يعلن أنه يجبّها. وفى عهد يوشيا لقى تشريع التثنية القبول عند ملك الشعب باعتباره عهدًا مع يهوه (الملوك الثانى ٢٣: ٢-٣). ولا تزال هناك سمات معاهدة فى تشريع القدسية الذى ينتهى بالتذكير بالعهد (اللاويين ٢٦: ٤٢-٤٥) ويختتم بعبارة: «هَذِهِ هِى الْفَرَائِضُ وَالأَحْكَامُ وَالشَّرَائِعُ الَّتِي وَضَعَهَا الرَّبُّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اللاويين ٢٦: ٤٦).

وإذا سلمنا بذلك جدلاً تظهر أوجه تشابه أخرى بين تشريعات العهد القديم ومعاهدات الشرق. فالأخيرة تبدأ بمقدمة تاريخية تطول فى بعض الحالات تذكّر بالأحداث التى أدت إلى إبرام المعاهدة. وكذلك إعلانا الوصايا العشر إذ يتمهد لهما بمقدمة شديدة الإيجاز عن الحقائق السابقة (الخروج ٢٠: ١ والتثنية ٥: ٤-٥). ويلاحظ بعض التطور فى قصة معاهدة شكيم (يشوع ٢٤: ٢-١٣) التى عزونا إليها شريعة العهد؛ ففى الإصحاحات الأولى من سفر التثنية تصبح سجلاً لتاريخ الشعب بأكمله. وتنتهى معاهدات الشرق بصيغ للعن والمباركة عقابًا على نقض العهود أو ثوابًا على احترامها. وكذلك تشريع القدسية وتشريع التثنية ينتهيان ببركات ولعنات (اللاويين ٢٦: ٣-٤١ والتثنية ٢٨). وليس فى شريعة العهد خاتمة كهذه فى سياقها الحالى؛ إلا أن هذا ليس السياق الأصلى، وإذا صح ربطنا بين هذا التشريع ومعاهدة شكيم فهو أيضًا كان يتضمن لعنات وبركات (انظر يشوع ٨: ٣٤ والتثنية ١١: ٢٦-٢٩ و٢٧: ١٢-١٣): وستكون اللعنات تلك المدرجة فى سفر التثنية (٢٧: ١٥-٢٦) والتى كانت ترتبط بشريعة العهد ارتباطًا وثيقًا كما سبقت الإشارة.

نُقشت تشريعات الشرق على ألواح أو حفرت على نصب ووضعت فى مقدِس فى حضرة الآلهة. ونقشت الوصايا العشر على لوحين وأُودعت الخيمة المقدسة فى تابوت «العهد» أو «الشريعة». ودونت معاهدة شكيم فى سفر حسب ما ورد فى يشوع (٢٤: ٢٦) وعلى أحجار حسب ما ورد فى موضع آخر من يشوع (٨: ٣٥) وفى التثنية (٢٧: ٢-٤) وأودع سجل هذه المعاهدة مقدِس يهوه (يشوع ٢٤: ٢٦-٢٧). ونكرر أن «سفر الشريعة» - التثنية - اكتُشف فى الهيكل بأورشليم (الملوك الثانى ٢٢: ٨).

ومن المعاهدات الحثية ما يرتب النص ليُتلى دوريًا أمام الملك التابع وشعبه. وكذلك يوصى التثنية (٣١: ١٠-١٣) بتلاوة الشريعة على الملأ مرة كل سبع سنوات. ومن المرجح أن مثل هذه التلاوات كانت تتم بالفعل بل ربما على فترات أقصر ضمن احتفال سنوى مثلاً لتجديد العهد على غرار ما سُجل فى لفائف البحر الميت عند طائفة قمران. ولا تشير الأسفار التاريخية إلا إلى التلاوات التى كانت تتم فى ظروف استثنائية بعينها كإصلاحات يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٩) وعقب اكتشاف التثنية (الملوك الثانى ٢٣: ٢) وعقب إعلان شريعة عزرا (نحميا ٨: ٤-١٨).

ولما كانت هذه المعاهدات تحكم علاقات اعتماد إسرائيل على يهوه لا على سيد من البشر فإن شريعة بنى إسرائيل على الرغم من كل أوجه تشابهها شكلاً ومضمونًا تختلف اختلافًا جذريًا عن صيغ «معاهدات» الشرق وبنود «تشريعاتها». فهى شريعة دينية وتقيم مبادئ العهد مع يهوه، وكان هدفها ضمان بقاء هذا العهد ساريًا. وصحيح تمامًا أن المعاهدات الحثية والأشورية تتخذ من آلهتهم ضامنين، وأن ليبت عشتار تبدو شارحة لإنليل فى مقدمة تشريعاتهم وفى خاتمتها، ويتخذ

حامورابى صورة «ملك العدالة الذى عهد إليه شَمَش بالشريعة»؛ إلا أن الرب لم يكن مجرد ضامن للعهد بل كان طرفًا فيه، وما من تشريع شرقى يمكن مقارنته بشريعة بنى إسرائيل التى يُنسب تنزيلها بأكملها للرب. وإذا كانت تتضمن أحكامًا أخلاقية وطقسية بل تمتزج بها فى الغالب فإن هذا مرجعه أنها تشمل نطاق العهد الإلهى بأكمله وأن هذا العهد كان يحكم علاقات البشر فيما بينهم وبالرب.

وكانت الشريعة ميثاق العهد مع الرب؛ لذا فإنها اشتملت على التزامات تقع على عاتق الشعب ولكنها كانت فى الوقت نفسه مجموعة تعاليم موجهة إليهم. ومن هذه النقطة تتجلى سمة أخرى من سمات تشريعات بنى إسرائيل. فأحكامها وعلى خلاف كافة تشريعات الشرق الأخرى غالبًا ما يدعمها دافع يبررها. وقد يكون هذا تفسيرًا مبسطًا يقوم على الفطرة السليمة؛ فإذا ضاجع رجل فتاة مخطوبة فى المدينة يموت كلاهما رجمًا: الفتاة «مِنْ أَجْلِ أَنَّهَا لَمْ تَصْرُخْ فِي الْمَدِينَةِ وَالرَّجُلُ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ أَذَلَّ امْرَأَةَ صَاحِبِهِ» (التثنية ٢٢: ٢٤). وقد يكون الدافع أخلاقيًا، ففى مجال القضاء لا تُقبل الهدايا «لأَنَّ الرَّشْوَةَ تُعْمِي الْمُبْصِرِينَ» (الخروج ٢٣: ٨). والدافع دينى فى الغالب كما فى الوصايا العشر نفسها، فعبادة الأوثان محرمة «لأَنِّي أَنَا الرَّبَّ إِلَهَكَ إِلَهٌ غَيُورٌ» (الخروج ٢٠: ٥)؛ وهو الحال فى «تشريع القدسية» حيث تتأكد الأحكام بتكرار عبارة «أَنَا الرَّبُّ إِلَهَكَ». وقد يكون استعانة بالتاريخ لا سيما ذكرى النجاة من مصر (الخروج ٢٣: ٩ واللاويين ١٩: ٣٦ والتثنية ٥: ٥١ و٢٤: ١٨ إلخ). وتبين الأمثلة المذكورة أن هذه الدوافع ترتبط بالتشريعات القطعية والفتاوى على السواء ونجدها فى مجموعات تشريعية متباينة. وتزيد نسبتها فى التثنية و «شريعة القدسية» إلا أننا

نجدها بدءًا من الوصايا العشر وشريعة العهد، ولا شك أنها سمة بدائية تميز تشريعات بنى إسرائيل.

هذه الصلة بين الشريعة والدين تفسر سمة أخيرة تميز تشريعات بنى إسرائيل. فلما كانت تهدف إلى ضمان العهد فهى تضع عقوبات قاسية على كافة الجرائم فى حق الرب كالشرك والتجديف، أما الجرائم التى تدنس قدسية الشعب المختار كمضاجعة الحيوان والشذوذ الجنسى وزنا المحارم. إلا أنها تتميز عن سائر شرائع الشرق (حتى الحثية أكثرها رفقًا) بإنسانية أحكامها. فتشويه الجسد غير جائز فيها إلا فى حالة واحدة شديدة الخصوصية (التثنية ٢٥: ١١-١٢) يعاقب التشريع الأشورى عليها بالعقوبة نفسها. والجلد حده الأقصى أربعون جلدة «لِئَلا إِذَا زَادَ فِي جَلدِهِ عَلى هَذِهِ ضَرَبَاتٍ كَثِيرَةً يُحْتَقَرَ أَخُوكَ فِي عَيْنَيْكَ» (التثنية ٢٥: ٣). ومن أحكام شريعة العهد التى تطورت فى التثنية ما يحمى الغريب والفقير والمضطهد والأرملة واليتيم وحتى العدو (الخروج ٢٢: ٢٠-٢٦ و٢٣: ٤-٩ والتثنية ٢٣: ١٦، ٢٠ و٢٤: مواضع متفرقة). وهناك سخاء بالغ فى الإعفاء من الخدمة العسكرية (التثنية ٢٠: ٥-٩). أما تشريع الثأر فالقصاص فيه بأقصى درجات القسوة: «نَفْساً بِنَفْسٍ ٢٤وَعَيْناً بِعَيْنٍ وَسِنّاً بِسِنٍّ وَيَداً بِيَدٍ وَرِجْلاً بِرِجْلٍ ٢٥وَكَيّاً بِكي وَجُرْحاً بِجُرْحٍ وَرَضّاً بِرَضٍّ» (الخروج ٢١: ٢٣-٢٥ وانظر اللاويين ٢٤: ١٩-٣٠ والتثنية ١٩: ٢١). ولكن يبدو أن هذه الصيغ خُففت وأصبحت تؤكد مبدأ التعويض التناسبى وحسب. وفى أقدم نص وهو الخروج يعقبها مباشرةً تشريع يقضى بعتق العبد تعويضًا له عن فقء عينه أو سنه (الخروج ٢١: ٢٦-٢٧) ويسبقها تشريع يكتفى بدفع تعويض وتكاليف العلاج لمن جُرح فى شجار (الخروج ٢١: ١٨-١٩). ولم يتم إقرار الثأر بمعناه الصارم

إلا فى حالة واحدة، فالقاتل لابد أن يُقتل ولا يحق له شراء حريته. وهذا التغليظ له مبرر دينى؛ فالدم المراق يدنس الأرض التى يسكنها يهوه (العدد ٣٥: ٣١-٣٤). وهكذا تعود العقوبات الدينية المذكورة بأول هذه الفقرة إلى الظهور.

٥. سلطات الملِك التشريعية والقضائية

كل «التشريعات» التى بقيت لنا من بين النهرين منسوبة لأحد الملوك. وهى كما رأينا أقرب إلى أعراف استنها الحاكم منها إلى تشريعات دولة، ولكنها على الأقل جاءت من سلطة ملكية. وفى إسرائيل ونظرًا للطابع الدينى للتشريع وصلته بالعهد فإن هذا الأمر لم يكن ممكنًا، والحقيقة أن الأسفار التاريخية لا تشير من قريب أو بعيد إلى أية سلطة تشريعية للملِك. وأقرب مثال على ذلك ما ينسب لداود من أمر باقتسام الغنائم بين المحاربين ومن تركت لهم مهمة حراسة المتاع، ثم صار «فَرِيضَةً وَقَضَاءً» لإسرائيل (صموئيل الأول ٣٠: ٢٤-٢٥). لكن داود لم يكن ملكًا آنذاك، بل قائدًا اتخذ قرارًا فى مسألة خاصة وصار قراره فريضة. وإبان حصار أورشليم أمر صدقيا بعتق كل العبيد ولكن بعد استفتاء الشعب - فلم يتصرف انطلاقًا من سلطته الخاصة (إرمياء ٣٤: ٨). كانت للملك سلطات إدارية واسعة بالطبع؛ فكان يتولى تنظيم مملكته ويعين عماله ويصدر المراسيم ولكنه لم يكن يسن تشريعات. ويلاحظ أن التشريعين الخاصين بالملك (صموئيل الأول ٨: ١١-٨١ والتثنية ١٧: ١٤-٢٠) لا يشيران إلى أية سلطة للملك بوضع التشريعات. بل إن التشريع الأول يحذر الشعب من تصرفاته التعسفية ويأمره فى النهاية بالاحتفاظ بنسخة من شريعة الرب وبطاعتها فى كل صغيرة وكبيرة. وفى غير هذه الفقرة يلاحظ أن الملك لا يرد له ذكر فى أى موضع من تشريع التثنية. وعندما أقدم يهوشافاط على إصلاح

إدارة العدالة أوصى قضاته بتطبيق شريعة يهوه (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٥-٧) وكان على رسله أن يصحبوا معهم لا تشريعًا للملك، بل شريعة يهوه وأن يعلّموها للشعب فى كل مكان (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٩). بل إن الملك لم يكن معلِن هذه الشريعة بالمعنى الكامل للعبارة كما لو كانت صارت قانون الدولة بالسلطة المخولة له. فليس هذا المعنى المقصود من تلاوة يوشيا سفر التثنية فى الهيكل (الملوك الثانى ٢٣: ١-٢). فيوشيا كان الوسيط البشر فى العهد بين الرب وشعبه؛ نشر أحكامه وحرص على تطبيقها، فأدى دور موسى فوق طور سيناء (الخروج ٢٤: ٧-٨) ودور يشوع فى شكيم (يشوع ٢٤: ٢٥-٢٦) ودور عزرا فى قادم الزمان فى أورشليم (نحميا ٨). ولكن لم يكن للملك أن يضيف شيئًا لشريعة هو نفسه خاضع لها (التثنية ١٧: ١٩ والملوك الأول ٨: ٥٨ والملوك الثانى ٢٣: ٣). ولم يعرف بنو إسرائيل شيئًا يشبه قانون الدولة ولم يتم فرض «شريعة الرب التى أتى بها عزرا» باعتبارها «شريعة الملك» (عزرا ٧: ٢٦) إلا فى ظل الحكم الأجنبى فى عهد أرتحشستا.

ومن ناحية أخرى كان الملك قاضيًا وله سلطة قضائية. وهذه من المهام الأساسية لزعيم القبيلة؛ فكل شيخ يمارسها فى قبيلته، وكان موسى يمارسها فى البرية (الخروج ١٨: ١٦). ويشوع الذى خلف موسى فى زعامة شعبه كانت «امْتَلأَ رُوحَ حِكْمَةٍ» فأطاعه الجميع (التثنية ٣٤: ٩ وانظر العدد ٢٧: ١٨-٢٣) وتصرف كقاضٍ وأدان عخان (يشوع ٧: ١٩-٢٥). وكانت هذه بالطبع حالة استثنائية ولكن كان من الطبيعى أن من يسن شرائع الشعب (يشوع ٢٤: ٢٥) كان عليه أن يشرف على تطبيقها أيضًا. وبين موت يشوع وإقامة المملكة جاء عصر «القضاة»، وهو لقب امتد خطأً ليشمل الأبطال الذين أنقذوا قطاعًا من الشعب من الاضطهاد، ولكن

يبدو أنه ينطبق على القضاة «الأقل شأنًا» ممن وردت أسماؤهم بسفر القضاة (١٠: ١-٥؛ ١٢: ٨-١٥) إلى جانب أمثال يفتاح (انظر القضاة ١٢: ٧) الذى ربط بين هذا الدور ودوره كقاضٍ «مخلّص» عظيم. ويبدو أن هؤلاء القضاة كانوا مؤسسة دائمة من مؤسسات اتحاد الأسباط؛ فبدلاً من أن يكون له زعيم سياسى كان له قاضٍ يلجأ إليه كل فرد. وأدى صموئيل هذه المهمة حين قضى لإسرائيل فى بلدته رامة وفى بيت إيل والجلجال والمصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦-١٧) وكان يدعى ألا أحد يمكن أن يتهمه بظلم أحد أو بتلقى رشوة (صموئيل الأول ١٢: ٣-٥). وفى شيخوخته عين ولديه قاضيين على بئر سبع إلا أنهما «وَأَخَذَا رَشْوَةً وَعَوَّجَا الْقَضَاءَ» (صموئيل الأول ٨: ١-٣).

حينئذ توسل بنو إسرائيل لصموئيل أن يجعل لهم ملكًا «مَلِكاً يَقْضِي لَنَا كَسَائِرِ الشُّعُوبِ» (صموئيل الأول ٨: ٥). وليس ثم ما يدعو للشك فى هذه الفقرة؛ فهى تصور الملك كوريث لمنصب كان له تاريخ طويل فى إسرائيل. وتقول الفقرة نفسها إن الشعب طالب بملك قاضٍ «كَسَائِرِ الشُّعُوبِ». ومن بين النصوص التى اكتشفت حديثًا براس شمرة وألالاخ نجد أحكامًا أصدرها الملك وعقودًا دمغت بختمه. وعلى نطاق أوسع نجد أن افتتاحيات تشريعات بين النهرين وقصائد راس شمرة والنقوش الآرامية والفينيقية كلها تطالب بفضيلة العدل كأول سمة تميز الملك. وفى إسرائيل أيضًا كان الناس يدعون للملك بأن يوهب العدل (المزامير ٧٢: ١-٢) ليكون أساسًا لملكه (المزامير ١٦: ١٢ و٢٥: ٥ و٢٩: ١٤ وانظر أشعياء ٩: ٦). وتتصدر قائمة كبار عمال داود (صموئيل الثانى ٨: ١٥) هذه العبارة: «وَكَانَ الْمَلِكُ سُلَيْمَانُ مَلِكًا عَلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وكان داود يجرى قضاءً وعدلاً لكل شعبه»، ما يبدو وكأنه يقصر إدارة

القضاء على الحاكم. كما تأتى قائمة كبار عمال سليمان (الملوك الأول ٤: ١-٦) بعد قصة الحكم الشهير الذى أثبت للكل أن الملك «لديه حكمة إلهية لإجراء العدل» (الملوك الأول ٣: ٢٨) أى للفصل فى المنازعات ومساعدة كل فرد على أخذ حقه. وكانت هذه الحكمة التى دعا بها سليمان «للحكم فى الشعب» (الملوك الأول ٣: ٩). وهكذا كان «القضاء» مرادفًا «للحكم» (انظر الملوك الثانى ١٥: ٥)، وكان «الحكام» يسمون «القضاة» (المزامير ٢: ١٠؛ ١٤٨: ١١). والملك فى سفر ميخا (٤: ١٤) يسمى «قَاضِي إِسْرَائِيلَ» فى أرجح تفسير.

وعندما تساءل أبشالوم: «مَنْ يَجْعَلُنِي قَاضِياً فِي الأَرْضِ فَيَأْتِيَ إِلَيَّ كُلُّ إِنْسَانٍ لَهُ خُصُومَةٌ وَدَعْوَى فَأُنْصِفَهُ» (صموئيل الثانى ١٥: ٤) كان يشتهى العرش نفسه. وتبين القصة كلها أن فى أورشليم بلاط ملك يمكن لكل فرد فى إسرائيل أن يلجأ إليه. كما أن قصر سليمان كان يحوى «رِوَاقًا للْقَضَاءِ» يجرى فيه الملك العدل (الملوك الأول ٧: ٧). وتدل الدعاوى -سواء أكانت حقيقية أو مصطنعة - التى وردت فى الأسفار التاريخية على أن الملك كان يُلجأ إليه حتى فى الدعاوى التى تُترك حاليًا لمحاكم أدنى درجة كسرقة عنزة (صموئيل الثانى ١٢: ٦) أو دية عائلية (صموئيل الثانى ١٤: ٤-١١) أو تبديل طفل (الملوك الأول ٣: ١٦-٢٨) أو استرداد بيت وأرض (الملوك الثانى ٨: ٣). ويفترض أن المرأة التقوعية كانت تستأنف حكمًا أصدرته عشيرتها (صموئيل الثانى ١٤: ٤-١١) ويبدو الملك وكأنه قاضى محكمة الاستئناف العليا، وهذا صحيح إلا أن الأمثلة الأخرى تفترض أنه كان يُلجأ إليه أيضًا فى درجة التقاضى الأولى.

٦. القضاة والمحاكم

كانت الدعاوى تحال عمليًا فى الغالب إلى قضاة غير الملك، وتزايد هذا الاتجاه مع تطور المؤسسات. ويقال إن موسى نفسه لم يكن ندًا لهذه المهمة وإنه بناء على نصيحة من حميه يثرون المديَنى عين شيوخًا للفصل فى المنازعات مستبقيًا لنفسه أصعب الدعاوى (الخروج ١٨: ١٣-٢٦ وانظر التثنية ١: ٩-١٧).

وليست لدينا معلومات عن المحاكم فى إسرائيل تضارع ما لدينا عنها فى بين النهرين التى ورد وصف تكوينها وإجراءاتها فى العديد من النقوش المسمارية. وتكشف هذه النقوش عن جوانب مهمة تشبه ما ورد بالعهد القديم عن القضاء. وكما كان الحال فى بابل القديمة كان فى إسرائيل ثلاث جهات قضائية مختلفة ولو أنه يصعب تحديد صلاحيات كل منها بدقة: قضاء العوام ويتولاه الشيوخ وقضاء المَلك وقضاء الكهنة.

كانت المنازعات والمحاكمات فى كل بلدة يفصل فيها الشيوخ أى رؤساء العائلات فى العشيرة وكبار رجال الحى. فكانوا يجلسون على باب البلدة حيث يُطرح كل ما يهم الجماعة من شؤون (انظر التكوين ٢٣: ١٠، ١٨ وأيوب ٢٩: ٧ والأمثال ٢٤: ٧ و١٣: ٢٣). وهذه المحاكم التى يشير إليها الأنبياء عندما يطالبون باحترام القضاء «فى الباب» (عاموس ٥: ١٠، ١٢، ١٥ وزكريا ٨: ١٦). ويصف تشريع التثنية «الشُيُوخِ إِلى بَابِ مَكَانِهِ» (التثنية ٢١: ١٩ و٢٢: ١٥) أو «شُيُوخِ مَدِينَتِهِ» (التثنية ١٩: ١٢ و٢١: ٣، ٨ و٢٥: ٧ وما بعدها) بأنهم قضاة فى دعاوى بعينها. وهناك مثال فعلى على عمل هذه المحاكم ورد بسفر راعوث (٤: ١-١٢). فيجلس بوعز على باب المدينة ويستوقف الرجل صاحب الحق فى استرداد حقل نعمِى ويختار عشرة من الشيوخ. ويتخذ

الشيوخ مكانهم بجانبه وتُناقش الدعوى بين طرفيها، فينكر الرجل حقه ويناشد بوعز الشيوخ والناس جميعًا أن يشهدوا عليه. وحين يتضمن الحكم عقوبة ينفذها الشيوخ (التثنية ٢٢: ١٨-١٩). وحين تكون العقوبة الإعدام يقوم بتنفيذها الشهود الحضور على الفور (التثنية ٢١: ١٨-٢١). ويرد وصف هذا المشهد فى قصة نابوت. فيقوم الشيوخ وكبار رجال مدينته باستدعاء نابوت للمثول أمامهم ويتهمه شاهدا زور بالتجديف على الرب والملك، وهى جريمة عقابها الإعدام (انظر الخروج ٢٢: ٢٧ واللاويين ٢٤: ١٤). «فَأَخْرَجُوهُ خَارِجَ الْمَدِينَةِ وَرَجَمُوهُ بِحِجَارَةٍ فَمَاتَ» (الملوك الأول ٢١: ١١-١٣). وأعضاء هذه المحاكم الشعبية يخاطَبون فى مواعظ الخروج (٢٣: ١-٣، ٦-٨ وانظر اللاويين ١٩: ١٥، ٣٥) ويوعظون ألا يقبلوا شهادة الزور وألا يميلوا مع الكثرة فيميل ميزان العدالة وألا يتقبلوا الرشى وأن يبرئوا البرئ ويدينوا المذنب. وكان للشيوخ فى محاكم بين النهرين دور محدد؛ وكانوا عند الحثيين يقضون فى الناس تحت رئاسة مسؤول ملكى.

كما كان فى إسرائيل قضاة محترفون لهم سلطة لم تكن إلا للملك. وكانوا يعتبرون أنفسهم امتدادًا لأسلافهم القادرين من عامة الناس ممن عيَّن موسى للقضاء بين الناس (الخروج ١٨: ١٣-٢٦). وتشريع التثنية الوحيد بين التشريعات الذى يشير إلى هؤلاء الأسلاف ويوصى بتعيين القضاة والمسجِّلين أو الكتَبة فى كل بلدة وأن يتحروا العدل فى أحكامهم (التثنية ١٦: ١٨-٢٠). وينص التثنية (١٩: ١٦-١٨) على ضرورة تقديم شهود الزور إلى محاكمة دينية يمثلون فيها أمام كهنة الزمان وقضاته ممن يتولون التحقيق. وينص أيضًا (٢٥: ٢) على أن تنفذ عقوبة الجلد فى حضور القاضى إذا ثبتت التهمة على متهم. ويكلف التثنية (١٧: ٨-١٣) الشيوخ أو قاضى البلدة

بإحالة الدعاوى التى يعجزون عن الفصل فيها إلى محكمة أعلى؛ فيذهبون إلى «المَكَانِ الذِى يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكَ» - أى أورشليم - ويسلموا الدعوى للكهنة والقاضى المعين (ف ٩) أو للكاهن (مفرد) والقاضى رف ١٢). وحكم هؤلاء لا استئناف له. وكان فى أورشليم آنذاك محكمة استئناف عليا دينية ودنيوية على السواء. ويتردد النص بين كاهن واحد وعدد من الكهنة، ولكنه محدد فى الإشارة إلى قاضٍ واحد من خارج دائرة رجال الدين. والمشار إليه بكلمة «قاضٍ» فى هذا السياق القضائى ليس الملك كما الحال فى سفر ميخا (٤: ١٤)، بل موظف يعينه الملك.

ويمكن مقارنة توصيات التثنية (١٦: ١٨-٢٠ و١٧: ٨-١٣) بإصلاحات يهوشافاط فى أخبار الأيام الثانى (١٩: ٤-١١). كان هذا الملك يعين «فِى كُلِّ مَدِينَةٍ فَمَدِينَةٍ» قضاة يثبتون أمانتهم وطهارة يدهم. وأقام فى أورشليم محكمة من الكهنة اللاويين ورؤساء عشائر بنى إسرائيل يمثلون محكمة ابتدائية لأهالى المدينة (حسب النص اليونانى) ومحكمة استئناف للدعاوى المحالة إليهم من بلدات أخرى. ورأس هذه المحكمة أمريا كبير الكهنة للفصل فى كل ما يخص يهوه وزبديا الرئيس على بيت يهوذا فى كل ما يتعلق بالملك؛ وعمل اللاويون كتبة عدول. وربما تأثرت الصياغة الأدبية لهذا النص بالتثنية وقد تعكس بعض الأمور الخاصة مما كان يشغل عصر كاتب أخبار الأيام، ولكن ليس ثم ما يدعو للشك فى دقته. ففى عصر يهوشافاط وفى بدايات مملكة يهوذا كان هناك إصلاح قضائى أوجد قضاء ملكيًا إلى جانب القضاء الشعبى، ما أزاح عن الملك عبء القيام بمهام قاضى القضاة. وربما تشير نصوص التثنية التى حللنا لتونا إلى هذه المؤسسة.

ويمكن مقارنة هذه الإجراءات من جانب يهوشافاط بمرسوم الفرعون حورِم حِب فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد. فهو يتضمن إعادة تنظيم المحاكم: فدعاوى أهالى كل مدينة ينظرها كهنة المعبد وكهنة الآلهة والكتبة العدول المعينون من قبل الحاكم؛ وهم رجال ذوو فطنة محظور عليهم المحاباة أو قبول الرشى. التشابه كبير ولكن فى حين كان ملك مصر الإله «يستفتى قلبه» قبل أن يملى على الكاتب هذه «الأحكام العلية» وكان على قضاته أن يطبقوا «كلمات القصر وتشريعات غرفة العرش» تشكل إجراءات يهوشافاط جزءًا من إصلاحاته الدينية (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٤ وانظر ١٧: ٧-٩) وكان قضاته «لاَ يَقْضُونَ لِلإِنْسَانِ بَلْ لِلرَّبِّ» (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٦). والفارق بين الإيديولوجيا الملكية فى إسرائيل ونظيرتها فى مصر واضح فى إدارة شؤون القضاء كما فى كل ما عداها.

وفى لوائح يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٨، ١١) وفى التثنية (١٧: ٩، ١٢ و١٩: ١٧) يرد ذكر الكهنة جنبًا إلى جنب مع القضاة. وليس هناك ما يدعو للشك فى وجود هذا النظام القضائى الكهنوتى؛ فكان له وجود فى بين النهرين وأيضًا فى مصر كما رأينا لتونا فى مرسوم حورِم حب. وكاد يكون حتميًا فى إسرائيل حيث لم يكن ثم فارق بين التشريع المدنى والدينى وحيث كان التشريع كله مصدره الرب. وأتى موسى بكافة دعاوى الشعب «أمام الرب» (الخروج ١٨: ١٩). ولا ينبغى تجاهل حقيقة أن صموئيل مارس مهامه القضائية فى ثلاثة مقادس: بيت إيل والجلجال والمصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦) وأن ولديه كانا قاضيين فى بئر سبع التى كانت مكان تعبد آخر (صموئيل الأول ٨: ٢). وفى بعض الدعاوى تقضى شريعة العهد بالمثول «أمام الرب» (الخروج ٢١: ٦ و٢٢: ٦-٨)؛ وفيما يتعلق بجريمة قتل ارتكبها

مجهول يقضى تشريع التثنية (٢١: ١-٩) بإجراء طقسى. وكل هذا يفترض أن الكاهن كان يشارك بدور فى الشؤون القضائية. وبقى أن نعرف صلاحياتهم على وجه الدقة. كان الكهنة يصدرون الأحكام (توروت) باسم الرب، و ن هذا امتيازًا قاصرًا عليهم بنص التثنية (٣٣: ١٠). وكان الكاهن بنص اللاويين (١٣-١٤) هو الذى يحكم ما إذا كان أحد الناس أو هذا الثوب أو ذاك البيت مصابًا بالبرص أم خلوًا منه. وفى سفر حجى (٢: ١١ وما بعدها) يُطلب من الكهنة أن يصدروا «توراه» عن ظروف انتقال الطهارة والنجاسة. وفى زكريا (٧: ٣) يُسألون عما إذا كان الصوم إحياء لذكرى هدم الهيكل لا يزال فريضة. يبدو إذن أن دور الكهنة كان ينحصر فى تمييز الدينى من الدنيوى والطاهر من النجس، وهذه ولا شك المهمة الموكلة إليهم فى سفر اللاويين (١٠: ١٠) وحزقيال (٤٤: ٢٣). إلا أن سفر اللاويين (١٠: ١١) يمد صلاحياتهم إلى «كل الفرائض»، ويضيف حزقيال (٤٤: ٢٤): «وَفِي الْخِصَامِ هُمْ يَقِفُونَ لِلْحُكْمِ وَيَحْكُمُونَ حَسَبَ أَحْكَامِي»، فى حين يقول التثنية (٢١: ٥): «وَحَسَبَ قَوْلِهِمْ تَكُونُ كُلُّ خُصُومَةٍ وَكُلُّ ضَرْبَةٍ». ولكن يستحيل الخروج باستنتاج محدد فى غياب أية أمثلة ملموسة. ويبدو أن الكهنة كانوا المفسرين المعتمدين للشريعة وأنهم كانوا يحكمون فى كافة الشؤون الدينية الخالصة «أُمُورِ الرَّبِّ» (أخبار الأيام الثانى ١٩: ١١) وكانوا يتدخلون فى الدعاوى المدنية إذا ما تعلق الأمر بتشريع دينى ما أو بإجراء دينى ما. وربما اتسع نطاق صلاحياتهم بمرور الزمن. فعندما نقرأ فى أخبار الأيام الأول (٢٣: ٤ وانظر ٢٦: ٢٩) عن ستة آلاف لاوى من الكتبة والقضاة فى عهد داود فهو بلا شك إسقاط على الماضى لموقف لاحق ربما بعد السبى. وفى عصور العهد الجديد كان

السنهدرين (المجلس الأعلى عند اليهود القدماء، المترجم) يشمل الكهنة والعامة والكتبة؛ وكان يرأسه الكاهن الأعلى وكان بمثابة المحكمة العليا.

والمحكمة التى أنشأ يهوشافاط فى أورشليم (أخبار الأيام الثانى ١٩: ١١) كان اللاويون فيها «شوطريم». والجذر «شَطَر» معناه فى الأكدية وفى عدد آخر من اللغات السامية «كَتَب»، إلا أن الـ «شوطريم» لم يكونوا مجرد كتبة، فهم يختلفون عنهم فى أخبار الأيام الثانى (٣٤: ١٣). ويبدو أنهم كانوا كاتبى المحكمة أو كاتبين يعملون مع القضاة (انظر التثنية ١٦: ١٨ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ٤ و٢٦: ٢٩). وكلمة «كاتب» تصلح أيضًا لترجمة الاستعمالات الأخرى للكلمة التى تشير إلى الموظفين المسؤولين عن السخرة (الخروج ٥: ٦ وما بعدها وربما أخبار الأيام الثانى ٣٤: ١٣) والموظفين الإداريين بالجيش أيضًا (التثنية ٢٠: ٥ وما بعدها). ولإنهاء موضوع السلطات القضائية قد نتذكر أنه كان هناك شخص بالبلاط الملكى يدعى «ابن الملك» ويبدو أنه كان ضابط شرطة.

٧. الإجراءات

إن اللوائح التشريعية لا تنبئنا بالكثير عن الإجراءات القضائية ولكن يمكن تصور عملية المحاكمة من خلال تجميع الإشارات الضمنية فى سائر أسفار الكتاب المقدس وبالاستعانة بالفقرات التى تصور دعاوى الرب مع البشر كمحاكمة رسمية وفى سفر أيوب والنصف الثانى من أشعياء بخاصة.

كان القضاء يتم علنًا على باب المدينة (التثنية ٢١: ١٩ وعاموس ٥: ١٠) أو فى مكان مقدس أو مقدس (الخروج ٢١: ٦ و٢٢: ٧ والقضاة ٤: ٥ وصموئيل الأول ٧: ١٦ وإرمياء ٢٦: ١٠). وكان الملك يصدر أحكامه فى رواق القضاء (الملوك الأول ٧: ٧)

الذى كان مفتوحًا للكافة. وكانت القاعدة العامة أن يتقدم شخص يمثل الادعاء (التثنية ٢٥: ٧، ٨ وأيوب ٩: ١٩ و١٣: ١٨ و٢٣: ٤ والأمثال ٢٥: ٨ وإرمياء ٤٩: ١٩ وانظر متى ٥: ٢٥). وفى بعض الدعاوى الدينية كعبادة الأوثان (التثنية ١٧: ٢-٥) أو التجديف على الرب والملك (الملوك الأول ٢١: ١٠ وما بعدها) كانت المحكمة تنظر الدعوى بعد توجيه الاتهام.

وكان القاضى يجلس فى أثناء نظر الدعاوى (أشعياء ١٦: ٥ والتثنية ٧: ٩-١٠ و١٣: ٥٠ وانظر أيوب ٢٩: ٧) ولكنه كان ينهض للنطق بالحكم (أشعياء ٣: ١٣ والمزامير ٧٦: ١٠) بينما يظل طرفا النزاع واقفين (أشعياء ٥٠: ٨ وانظر ٤١: ١) و «الوقوف أمام القاضى» (التثنية ١٩: ١٧) معناه «اللجوء إلى المحكمة». وكان المدعى هو «الخصم» (شاطِن) وكان يقف إلى يمين المدعى عليه (المزامير ١٠٩: ٦ وزكريا ٣: ١). وكان الدفاع أيضًا يقف إلى اليمين (المزامير ١٠٩: ١٣ وانظر ١٦: ٨ و١٤٢: ٥)، إلا أنه كان أقرب إلى الشاهد منه إلى المحامى الذى ليس له لفظ يدل عليه فى العبرية. كما لم يكن هناك مدعٍ عام، فكان كل طرف يتولى الاتهام أو الدفاع عن دعواه بنفسه.

وكان الاتهام فى أغلب الدعاوى يُقدم شفاهةً، ولكن يستدل من سفر أيوب (٣١: ٣٥ب-٣٦) أنه كان يمكن تقديمه كتابةً (انظر أشعياء ٦٥: ٦ والتثنية ٧: ١٠). وكان يتم سماع المتهم (التثنية ١٧: ٤ وأيوب ١٣: ٢٢ وأشعياء ٤١: ٢١ وانظر يوحنا ٧: ٥١)، إلا أن أيوب (٣١: ٣٥أ) لا يثبت أنه كان يقدم دفاعه مكتوبًا أو كان يحق له ذلك. ثم يبدأ النظر فى الدعوى (التثنية ١٣: ١٥ و١٧: ٤ و١٩: ١٨).

وكان كل من الطرفين يستدعى شهوده. وكان هناك شهود للادعاء كمدعيي الملوك الأول (٢١: ١٠، ١٣) وكالتلال والجبال التى يعرض عليها يهوه خصومته ضد شعبه

(ميخا ٦: ١) وشهود للدفاع (الأمثال ١٤: ٢٥ وأشعياء ٤٣: ٩، ١٠، ١٢ وإرمياء ٢٦: ١٧). وفيما عدا ذلك لم تكن الأدوار محددة بصورة واضحة. وكان المدعى يقدم دليله (الملوك الأول ٢١: ١٠، ١٣ وميخا ١: ٢) وفى الدعاوى المقدمة للشيوخ كان يمكن أن يكون الدليل شهودًا أو قضاة؛ إذ يمكن تأويل ميخا (٥: ٣) وأشعياء (٦: ١) بأى من المعنيين. وفى أحكام الإعدام توجب الشريعة وجود شاهدين للادعاء على الأقل (العدد ٣٥: ٣٠ والتثنية ١٧: ٦ وانظر الملوك الأول ٢١: ١٠ والتثنية ١٣: ٣٤ ومتى ٢٦: ٥٩-٦٠) وربما فى كافة الدعاوى طبقًا للتثنية (١٩: ١٥ وانظر أشعياء ٨: ٢). وكان الشهود يقرون بالمسؤولية عن الحكم، ما يفسر حتمية أن يلقوا بأول حجر إذا ما حُكم على الطرف المدان بالموت رجمًا (التثنية ١٧: ٧ وانظر ١٣: ١٠ ويوحنا ٨: ٧). ومع ذلك كان لابد من تمحيص أدلتهم من جانب القضاة. وشهود الزور كان يتم معاقبتهم بالحكم الذى كان سيصدر على المتهم (التثنية ١٩: ١٨-١٩ وانظر دانيال ١٣: ٦٢). ولم يكن هذا الإجراء يحول دون سوء إجراء العدل (المزامير ٢٧: ١٢ و٣٥: ١١ والأمثال ٦: ١٩ و١٢: ١٧ وانظر محاكمة نابوت فى الملوك الأول ٢١: ١٠ وما بعدها، ومحاكمة سوسنة فى تتمة نبوءة دانيال ١٣: ٢٨ وما بعدها، ومحاكمة يسوع فى متى ٢٦: ٥٩ وما بعدها). ويقول يوسفوس المؤرخ إن النساء والعبيد لم يكن يحق لهم تقديم الأدلة؛ وإذا كانت هذه القاعدة قديمة فإن تطبيق إسرائيل لها كان يختلف عنه فى بين النهرين.

وكانت الأدلة المادية تعرض أمام القضاة؛ فالراعى المتهم بتبديد حيوان كان عليه أن يأتى ببقايا الحيوان إذا افترسه أحد الضوارى (الخروج ٢٢: ١٢ وانظر التكوين ٣١: ٣٩ وعاموس ٣: ١٢). والزوجة التى يتهمها زوجها بفض بكارتها قبل الزواج كانت

تأتى ببياضة مخدع ليلة الزفاف وعليه علامات عذريتها (التثنية ٢٢: ١٣-١٧). وثامار حين اتهمت أمام يهوذا طالبته بالتحقق من الخاتم والعصابة والعصا التى كانت أخذت منه (التكوين ٣٨: ٢٥).

وبعد فحص كل شىء بدقة كانت المحكمة تعلن الإدانة أو البراءة، أى تصدر حكمًا بالإدانة أو بالبراءة (الخروج ٢٢: ٨ والتثنية ٢٥: ١ والملوك الأول ٨: ٣٢ والأمثال ١٧: ١٥). ومع ذلك فدور القاضى لم يكن ينصب على إصدار حكم بقدر ما ينصب على حل خلاف وفقًا للعدالة. فكان أقرب إلى المدافع عن الحق منه إلى المعاقب على الإثم. فهو حكم عدل (أيوب ٩: ٣٣).

٨. قضاء الرب

عندما كان يتعذر التوصل إلى حكم بعد الفحص أو إذا عجز المتهم عن الإتيان بشهود للدفاع كان يُلجأ إلى حلف اليمين. وتضم شريعة العهد مجموعة من الدعاوى (الخروج ٢٢: ٦-١٠)؛ فإذا عُهد لأحد الناس بأمانة وبددها وتعذر التوصل إلى السارق يذهب المؤتمن إلى إلوهيم ليحكم ما إذا كان لم يمد يدًا إلى الأمانة؛ وإذا نشب نزاع حول شىء ضاع يوكل الأمر إلى إلوهيم ليحكم من الجانى فيه؛ وإذا نفق حيوان مودع على سبيل الأمانة عند أحد الناس أو جُرح أو سُرق خلسةً فإن الحلف بيهوه يحدد ما إذا كان المؤتمن مذنبًا أم غير مذنب. وتقضى الدعوى الأخيرة بحلف يمين قضائى، ما يحتم تفسير الدعويين السابقتين بالصورة نفسها بحيث يتخذ لفظ «إلوهيم» معنى «الرب» لا «القُضاة» كما ذهبت بعض النسخ القديمة وعدد من الشارحين المحدثين أو «الأوثان المحلية» (تِرافيم) كما ذهب البعض مؤخرًا. ويمكن ربطها بنهج آخر للتمحيص الدينى. وإذا ارتُكبت جريمة قتل فى الريف

وتعذر التوصل إلى الجانى يقوم شيوخ أقرب بلدة بقتل عِجلة بوادٍ دائم السيلان ويغسلوا أيديهم فوق الحيوان قائلين: «أَيْدِينَا لمْ تَسْفِكْ هَذَا الدَّمَ وَأَعْيُنُنَا لمْ تُبْصِرْ». وبذلك يتبرأون من أية دية (التثنية ٢١: ١-٨).

وكان الحلف القضائى بالآلهة أو بالملك معروفًا أيضًا فى بابل وأشور ونوزو وفى مستعمرة فيلة اليهودية لا سيما عندما كان النزاع يتعلق بحقوق ملكية كان حلف اليمين ينهى الخلاف كما فى الدعاوى التى سبق الاستشهاد بها من شريعة العهد. وكان يحق للمرء أن يرفض الحلف لكن هذا كان معناه أنه مذنب، إذ كان يخشى إذا ما حنث بيمينه أن تصيبه لعنة القسَم. وهذا الرفض ما يشير إليه سفر الجامعة (٩: ٢) ضمنًا فى حديثه عن «حالف اليمين» و «الَّذِى يَخَافُ الْحَلْفَ». من ثم فهو «حَلْفُ اللعْنَةِ» المشار إليه فى سفر العدد (٥: ٢١).

إذن فالحلف فى حد ذاته محنة أو حكم من الرب (الملوك الأول ٨: ٣١). وهو فى العدد (٥: ١١-٣١) مجرد جزء واحد من طقس كامل. فالزوج الذى يشك فى سلوك زوجته يأتى بها إلى الكاهن فينثر تراب المقدِس على وعاء به ماء ويعرض الحلف على الزوجة، ثم يفض الكتابة التى تحوى كلمات اليمين فى الماء ثم يسقيها إياه. فإن كانت مذنبة يصير الماء «مَاءُ اللعْنَةِ المُرُّ»، ما يجعلها ملعونة أبد الدهر وعبرة لغيرها. ويلاحظ هنا أنه ليس ثم فعل وأن الكاهن لا يتصرف كقاضٍ، بل كمؤدٍ لطقس دينى. ويمكن أن نربط المسألة بآخر أجزاء قصة العجل الذهبى بسفر الخروج (٣٢: ٢٠) حيث ينسحق الوثن ويصبح ترابًا منثورًا يُذر على ماء يسقَى لبنى إسرائيل؛ وتطالعنا النتيجة فى الفقرة ٣٥: «فَضَرَبَ الرَّبُّ الشَّعْبَ». أما قصة المذبحة التى قام بها اللاويون (ف ٢٥ وما بعدها) فتأتى من موروث دينى آخر.

ومحنة الماء المر هذه ليس لها مثيل فى الشرق القديم. ومن ناحية أخرى لم تعرف إسرائيل شيئًا عن المحنة القضائية التى تقضى بإلقاء المتهم فى نهر، إذ كانت تمارس فى بابل وأشور وعيلام وفى نوزو بشرق دجلة وفى مارى وكرشمش على ضفاف الفرات. وإذا كانت لم تُعرف فى فلسطين فهذا مرجعه أنها أرض بلا أنهار يمكن إغراق أحد فيها.

ومن أنماط حكم الرب سحب القُرعة: «اَلْقُرْعَةُ تُبَطِّلُ الْخُصُومَاتِ وَتَفْصِلُ بَيْنَ الأَقْوِيَاءِ» (الأمثال ١٨: ١٨). وهى تساعد على العثور على المذنب وسط جمع من الناس كما حدث مع عخان (يشوع ٧: ١٤-١٥) ويوناثان (صموئيل الأول ١٤: ٣٨-٤٢). وفى حالة الأخير ورد أنه تم الاستعانة بالقرعة المقدسة (أوريم وتُمّيم) التى لم يكن يستطيع التحكم فيها إلا كاهن. لذا فإن صدرة كبير الكهنة التى تحوى القرعة تسمى «صُدْرَةَ الْقَضَاءِ» (الخروج ٢٨: ١٥). فيحمل هارون على صدره «قَضَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الخروج ٢٨: ٣٠). ولكن يلاحظ مرة أخرى أن المسألة هنا تتجاوز القضاء وأن الكاهن يتصرف باعتباره منفذ الوحى الإلهى.

٩. العقوبات

وضعت عقوبة الإعدام للجرائم التالية: القتل العمد (الخروج ٢١: ١٢ واللاويين ٢٤: ١٧ والعدد ٣٥: ١٦-٢١) حيث لا يُقبل التعويض بالمال بديلاً عنها (العدد ٣٥: ٣١ والتثنية ١٩: ١١-١٢) وخطف إنسان بغرض استعباده (الخروج ٢١: ١٦ والتثنية ٢٤: ٧).

الخطايا الكبرى فى حق الرب كعبادة الأوثان (الخروج ٢٢: ١٩ واللاويين ٢٠: ١-٥ والتثنية ١٣: ٢-١٩ و١٧: ٢-٧ وانظر العدد ٢٥: ١-٥) والتجديف (اللاويين ٢٤: ١٥-

١٦)؛ وتدنيس السبت (الخروج ٣١: ١٤-١٥ وانظر العدد ١٥: ٣٢-٣٦) والسحر (الخروج ٢٢: ١٧ واللاويين ٢٠: ٢٧ وانظر صموئيل الأول ٢٨: ٣، ٩) وامتهان ابنة كاهن للبغاء (اللاويين ٢١: ٩).

الخطايا الكبرى ضد الوالدين (الخروج ٢١: ١٥، ١٧ واللاويين ٢٠: ٨ والتثنية ٢١: ١٨-٢١) وتدنى العلاقات الجنسية والزنا (اللاويين ٢٠: ١٠ والتثنية ٢٢: ٢٢) وزنا المحارم على اختلاف أشكاله (اللاويين ٢٠: ١١، ١٢، ١٤، ١٧) والشذوذ (اللاويين ٢٠: ١٣) والعلاقة الشاذة بالحيوان (اللاويين ٢٠: ١٥-١٦).

وهكذا فإن شريعة بنى إسرائيل وعلى خلاف سائر شرائع الشرق تقصر عقوبة الإعدام على مخالفة الوحدانية فى العبادة وحرمة الحياة ومصادرها، وهذا الوازع الدينى يتكرر عادةً فى التشريعات. وهو محصلة للسمة المميزة للتشريع عند بنى إسرائيل.

أما تنفيذ العقوبة فكان القاتل يسلم لصاحب الثأر الذى كان له أن يختار من الوسائل ما يشاء. والرجم لعبدة الأوثان (التثنية ١٣: ١٠-١١ و١٧: ٥-٧) والمجدفين (اللاويين ٢٤: ١٤، ٢٣) ومن تخفى فقدانها لعذريتها عند زواجها (التثنية ٢٢: ٢١) وللمخطوبة الآثمة وشريكها (التثنية ٢٢: ٢٤) ولمن يعصى والديه (التثنية ٢١: ٢١) ومن يدنس السبت (العدد ١٥: ٣٥-٣٦). وعصيان أمر بالإبادة والعيب فى الذات الملكية كان جزاؤهما الرجم أيضًا بنص يشوع (٧: ٢٥ والملوك الأول ٢١: ١٠). وكانت هذه الطريقة العادية للتنفيذ ولابد من افتراضها عندما لا يرد بها نص صريح (انظر يوحنا ٨: ٥ عن المرأة المتلبسة بالزنا). والمحكوم عليه يؤخذ إلى خارج البلدة (الملوك الأول ٢١: ١٠، ١٣ وانظر اللاويين ٢٤: ١٤ والعدد ١٥: ٣٦) ويلقى شهود

الإثبات أول حجر ويتبعهم الناس إلى أن يتأكد موته. وبذلك تتحقق السمة الجماعية للقضاء الشعبي للنهاية.

ويمكن زيادة العقوبة بتعرية جثمان المحكوم عليه. و «يُعَلَّقُ عَلَى خَشَبَةٍ» ولكن يتم إنزاله قبل حلول الليل (التثنية ٢١: ٢٢-٢٣ وانظر يشوع ٨: ٢٩ و١٠: ٢٧). وليست هذه عقوبة الشنق لأن المحكوم عليه كان يعلق بعد إعدامه (انظر يشوع ١٠: ٢٦ وصموئيل الثانى ٤: ١٢) والهدف تجريس المحكوم عليه وجعله عبرة. وربما تحتم علينا تفسير نصوص العدد (٢٥: ٤) وصموئيل الثانى (٢١: ٩) بهذا المعنى وأن ندرك أن جثث المذنبين كانت تخوزق.

والصلب عقوبة لم يعرفها العهد القديم. وتأكد وجودها عند الفرس (الخوزقة أو الصلب) وبصورة متفرقة عند الإغريق وبصورة غالبة عند الروم. وورد أول ذكر لها فى فلسطين عند فلافيوس يوسفوس فى كتاباته عن الاضطهاد فى عهد أنطيوكس الشهير.

ولم يرد الحكم بالموت حرقًا فى الشريعة إلا فى حالتين: بغاء ابنة كاهن (اللاويين ٢١: ٩) وزنا المحارم لمن يضاجع أمًا وابنتها (اللاويين ٢٠: ١٤). ووردت هذه العقوبة فى تشريع حامورابى لحالات مماثلة. ويشير التكوين (٣٨: ٢٤) إلى أن هذه العقوبة كانت تطبق فى العصور القديمة على الزوجة الزانية.

ويبدو أن عقوبة الجلد يعاقب بها فى التثنية (٢٢: ١٨) من يفترى كذبًا على زوجته وفى التثنية (٢١: ١٨) الابن العاق طبقًا للفقرات الموازية فى الملوك الأول (١٢: ١١، ١٤) والأمثال (١٩: ١٨) حيث يرد الفعل نفسه. وطبقًا للتثنية (٢٥: ١-٣) يحق للقاضى أن يصل بالحكم إلى أربعين جلدة سوط (أو ضربة عصا؟) على المذنب الذى

يتمدد على الأرض أمامه (انظر إرمياء ٢٠: ٢). وحدد العرف اليهودى اللاحق عدد الجلدات «أَرْبَعِينَ جَلْدَةً إِلاَّ وَاحِدَةً» بناء على مبدأ التقيد بحرفية النص (انظر الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس ١١: ٢٤).

والتمثيل بالجثة شائع فى تشريع حامورابى والتشريعات الأشورية، أما فى شريعة بنى إسرائيل فلم يعرف إلا فى الحالة الخاصة التى وردت بسفر التثنية (٢٥: ١١-١٢) حيث تمثل قصاصًا رمزيًا.

وليست هناك عقوبات مالية بالمعنى الحرفى للعبارة أى بمعنى غرامة تسدد للدولة أو الجماعة. أما المال الذى يؤدَّى للكهنة تكفيرًا عن جريمة أو خطيئة (الملوك الثانى ١٢: ١٧) فليست له طبيعة الغرامة وناشئ عن مؤسسات دينية. ومن ناحية أخرى فما يصيب الفرد من ضرر فى متاعه أو حقوقه يعوض عنه بنسبة مساوية، ولهذا التعويض جانب جزائى، لأنه يعد بصفة عامة أكبر من الضرر الناجم. فمن افترى على زوجته كذبًا يدفع لأبيها مئة قطعة من الفضة، ما يعد أكبر كثيرًا مما يدفع عند زواجه بها (التثنية ٢٢: ١٩). ومن راود فتاة عن نفسها يدفع لأبيها تعويضًا (الخروج ٢٢: ١٦). ومن يدَع ماشيته ترعى فى حقل غيره أو كرمه يعوضه على أساس أفضل حصاده (الخروج ٢٢: ٤). ومن تسبب فى حريق امتد إلى أرض جاره فدمر محصوله يعوضه عما أتلفت النار (الخروج ٢٢: ٥). ومن تسبب فى موت حيوان بتركه حفرة مفتوحة يدفع ثمن الحيوان لصاحبه (الخروج ٢١: ٣٤). ومن سرق حيوانًا وذبحه يعوض صاحبه عن الثور بخمسة ثيران وعن الغنم بأربعة رؤوس (الخروج ٢١: ٣٧ وانظر صموئيل الثانى ١٢: ٦ ولوقا ١٩: ٨). والـ«سَبْعَةَ أَضْعَافٍ» المذكورة فى الأمثال (٦: ٣١) وصموئيل الثانى (١٢: ٦ فى النص اليونانى) لا

ينبغى أن تؤخذ حرفيًا، فالمقصود بها التعويض المجزى.

ولا يظهر الحبس بمقتضى حكم قضائى إلا بعد السبى فى سفر عزرا (٧: ٢٦) تطبيقًا لتشريع وافد. ولكن كانت هناك سجون يتم بها حبس المتهمين انتظارًا لصدور الحكم (اللاويين ٢٤: ١٢ والعدد ١٥: ٣٤)، وكان المشتبه بهم يتم احتجازهم شرطيًا وبصورة تعسفية فى الغالب (الملوك الأول ٢٢: ٢٧ وإرمياء ٣٧: ١٥-١٨). وربط المذنب فى المشهرة أو المقطرة شكل آخر من أشكال العقاب (أخبار الأيام الثانى ١٦: ١٠ وإرمياء ٢٠: ٢ و٢٩: ٢٦). والتقييد الجسدى للمحكوم عليه بتعويض أو لممتنع عن سداد دين (متى ٥: ٢٥-٢٦ و١٨: ٣٠ ولوقا ١٢: ٥٨-٥٩) عقوبة دخيلة من التشريع الهيلينى. واللصوص الذين يعجزون عن التعويض فى التشريعات القديمة كانوا يباعون عبيدًا (الخروج ٢٢: ٢) والمدين الذى يعجز عن السداد يبيع نفسه أو عياله عبيدًا وفاءً للدين (اللاويين ٢٥: ٣٩ وما بعدها والتثنية ١٥: ٢ وما بعدها).

١٠. الثأر الشخصى ومدن اللجوء

إن عادة ثأر الدم الشديدة القدم والتى كان ينفذها الـ 'جوئيل' (انظر المقدمة والفصل الأول) لم تختفِ قط وكان معترفًا بها فى الشريعة. إلا أن هذه الشريعة نفسها سعت إلى الحد من العواقب التى يمكن أن تنجم عن هذا النوع من القضاء الشخصى الخاص. وتَمثل سعيها فى التفرقة بين القتل العمد والقتل غير العمد وإيجاد أماكن للجوء يلجأ إليها القاتل غير العامد طلبًا للأمان.

واستنت القاعدة فى شريعة العهد: من قتل نفسًا عن غير قصد يحق له اللجوء فى مكان جعله الرب له، أما من قَتل بغيًا فيؤخذ وإن لجأ إلى داخل المذبح نفسه ويُقتل (الخروج: ٢١: ١٣-١٤). ومن الواضح أن «المكان» المشار إليه مَقدس حيث يضم

مذبحًا، ويبدو أنه قد يكون أى مَقدس شرعى ليهوه ولكن أهمها المقدِس المركزى لاتحاد الأسباط أى مقدس التابوت الذى لجأ إليه أدونيا (الملوك الأول ١: ٥٠-٥٣) ويوآب من بعده. إلا أن يوآب قاتل أبنير وعماسا لم يحمه تشريع اللجوء وحُكم عليه بالإعدام فى المقدس نفسه حيث أبى أن يغادره (الملوك الأول ٢: ٢٨-٣١). وليس ثم مثال آخر للاحتماء بأحد المقادس كمكان للجوء ولو أن بعض عبارات المزامير تشير إليه. فالهيكل ملاذ من الأعداء ومن يسكنه له الأمان (المزامير ٢٧: ٢-٥) وفيه يستظل المرء «بجناحى يهوه» (المزامير ٦١: ٤-٥) ولا مكان فيه للأشرار (المزامير ٥: ٥).

وهناك مؤسسة أكثر استقرارًا هى مدن اللجوء. ومما يؤسف له أن النصوص التى تصفها يصعب ترجمتها. وهى كالتالى بترتيب أسفار الكتاب المقدس:

العدد ٣٥: ٩-٣٤: يأمر الرب بنى إسرائيل بأن تكون لهم مدن يلجأ إليها القاتل غير العامد هربًا من ثأر الدم. والمفترض أن هناك ثلاث مدن لجوء وراء نهر الأردن وثلاثًا غرب نهر الأردن ولكن لم ترد إليها إشارة بالاسم. ولا لجوء إلا لمن قتل غير عامد، أما من قتل بغيًا فلا لجوء له، بل يُقتل بيدى طالب الثأر. والجماعة هى التى تقرر مسألة العمد وتنبذ القاتل وتحمى القاتل غير العامد فلا يغادر مدينة اللجوء إلى أن يحين أجل كبير الكهنة.

* التثنية ٤: ٤١-٤٣ وهو نص غير متصل بسياقه: يختار موسى ثلاث مدن للجوء عبر الأردن: باصر وراموت جلعاد وجولان.
* التثنية ١٩: ١-١٣: بعد الغزو تُقسم الأرض إلى ثلاث مناطق ويتم اختيار ثلاث مدن لم يتحدد اسمها (الفقرتان ٨-٩ ومن الواضح أنهما إضافة تقضيان بإضافة

ثلاث مدن أخرى إذا كانت الأرض شاسعة). والقاتل غير العامد موضع ترحيب فيها، أما القاتل العامد فيقبض عليه شيوخ مدينته ويسلمونه لطالب الثأر منه.

* يشوع ٢٠: ١-٩: بأمر من يهوه واتباعًا لتعاليم تلقاها موسى يختار يشوع مدن اللجوء التي يحتمي بها القاتل غير العامد من ثأر الدم. وشيوخ هذه المدن هم الذين يسمحون للاجئ بدخولها بعد التقصي. ويظل بها إلى أن تصدر الجماعة حكمها عليه أو موت كبير الكهنة. وترد قائمة بهذه المدن في الفقرتين ٧-٨: «قَادِشَ فِي الْجَلِيلِ فِي جَبَلِ نَفْتَالِي، وَشَكِيمَ فِي جَبَلِ أَفْرَايِمَ، وَقَرْيَةَ أَرْبَعَ (هِيَ حَبْرُونُ) فِي جَبَلِ يَهُوذَا. ٨وَفِي عَبْرِ أُرْدُنِّ أَرِيحَا نَحْوَ الشُّرُوقِ جَعَلُوا بَاصَرَ فِي الْبَرِّيَّةِ فِي السَّهْلِ مِنْ سِبْطِ رَأُوبَيْنَ، وَرَامُوتَ فِي جِلْعَادَ مِنْ سِبْطِ جَادَ، وَجُولاَنَ فِي بَاشَانَ».

وتبين هاتان الفقرتان تطور المؤسسة فى توافق واضح مع مسار الأحداث المسجلة بأسفار موسى الخمسة. والتكليف الوارد بالإصحاح ٣٥ من سفر العدد والذى يرتبط بحقبة سهول موآب يحدد الأحكام ولكنه لا ينص على عدد المدن أو أسمائها، فهى أرض لم يتم غزوها بعد. وفى التثنية ٤ يختار موسى ثلاث مدن فى الإقليم الذى يحتله بنو إسرائيل فعلاً على الجانب الأقصى من نهر الأردن. ويشير التثنية ١٩ إلى ثلاث مدن بأرض كنعان التى لم يكن تم غزوها بعد ولكنه لا ينص على أسمائها؛ وتشير الفقرتان المضافتان ٨ و٩ إلى ثلاث مدن أخرى غير محددة الأسماء لإتمام العدد ٦ التقليدى دون إدراك أن المدن الثلاث المفقودة هى تلك التى ورد ذكرها بالتثنية ٤. وعندما يتم الغزو يذكّر يشوع ٢٠ بالأحكام المحددة سلفًا ويختتم بإيراد أسماء المدن الست بمواقعها الجغرافية.

وتتغير الصورة إذا أمعنا النظر فى مفردات النصوص المتعددة وسياقها وقارنا بينها. وأحدث هذه النصوص الإصحاح ٣٥ من سفر العدد: فالدور المسند إلى الجماعة الدينية (عيداه) وذكر كبير الكهنة الذى اتخذ موته مناسبة لإصدار عفو عام يدلان على أنه دوّن بعد السبى. وينم هذا التاريخ المتأخر وغياب التفاصيل الدقيقة عن المدن عن أنه لم يطبق ق.ط أما الإصحاح ١٩ من سفر التثنية والإصحاح ٢٠ (ف ٤ و٩أ) اللذان يسندان دورًا لشيوخ بلدة القاتل أو مدينة اللجوء ويحتفظان بفكرة ثأر الدم البدائية فقديمان. إلا أن الفقرتين ٦ و٩ب من الإصحاح ٢٠ من سفر يشوع تنقيحان لاحقان يذكران الجماعة وكبير الكهنة بغرض توفيق النص مع الإصحاح ٣٥ من سفر العدد، ومع ذلك فهما لا يخلوان من تفكك. ومن ناحية أخرى لم يحدث أن كان الإصحاح ١٩ من سفر التثنية تشريعًا حقيقيًا، فالبلدات غير مسماة وهو أمر ضرورى لكى يصبح التشريع قابلاً للتطبيق. إلا أن هذه الفقرة لا تفرض ثلاث مدن وثلاث مناطق فى كنعان وردت بأسمائها فى سفر يشوع (٢٠: ٧). وإذا لم يرد ذكر أية مدينة فى عبر الأردن فى الإصحاح ١٩ من سفر التثنية فهذا مرجعه أن الأرض لم تعد فى يد بنى إسرائيل آنذاك. أما الإضافة التى أدخلت على الفقرتين ٨ و٩ فتبين أن تراث مدن اللجوء الست لم يكن نُسى بعد. من ثم فإن الإصحاح ١٩ من سفر التثنية يبدو كمشروع إصلاح لم ينفذ، وهذا الإصلاح يفترض أن المؤسسة التى ورد وصفها فى يشوع (٢٠: ٧-٩أ) كانت معروفة وتحتفظ بمبادئها ولكنها توفقها مع الظروف الجديدة وتصبغها بصبغة دنيوية من خلال انتزاع ميزة عن بعض البلدات كانت تمتاز بها بسبب وجود مقدِس ألغى بمقتضى التشريع الخاص بمركزية العبادة. من ثم فإن أقدم عنصر فى كل هذا التوثيق الفقرات ٧-٩أ

من الإصحاح ٢٠ من سفر يشوع التى تضمن وجود مدن اللجوء بالدوافع والأحكام اللازمة لوجودها (انظر يشوع ٢٠: ٤ والتثنية ١٩: ١١-١٢). وقائمة مدن اللجوء فى عبر الأردن والتى وردت فى الإصحاح ٤ من سفر التثنية أتت بدورها من الفقرة ٨ من الإصحاح ٢٠ من سفر يشوع.

والبلدات المذكورة فى يشوع ٢٠ ورد ذكرها جميعًا فى مواضع أخرى باعتبارها بلدات لاوية. والقائمة ليست مصطنعة: فباصر وجولان لا ينفصلان عن هذين السياقين إلا أن باصر ذكرت فى نصب ميشع باعتبارها بلدة إسرائيلية، ولا يزال اسم جولان محفوظًا فى منطقة باشان. ومن بين المدن الست المذكورة استولى تيجلات بيلصر على قيدش فى سنة ٧٣٤ ق. م. وقام ميشع بغزو باصر فى سنة ٨٥٠ تقريبًا. وكانت راموت جلعاد قبل أن يتم فصلها نهائيًا عن إسرائيل بلدة تنازعت عليها إسرائيل والآراميون فى النصف الأول من القرن التاسع. وضاعت جولان ومنطقتها بعد وفاة سليمان مباشرة. ومن الصعب تتبع القائمة إلى ما قبل سليمان إلى اتحاد الأسباط أو حتى إلى عهد داود لأن البلدات تم اختيارها وتحديدها بموقعها الجغرافى لا بانتمائها إلى قبيلة بعينها؛ وذِكر رأوبين وجاد ومنسَّى مع البلدات الثلاث فى عبر الأردن له دلالة جغرافية أخرى وينبغى اعتباره أمرًا ثانويًا. من ثم فالمؤسسة مستقلة عن التنظيم القبَلى ولا تسبق عهد سليمان. ولكن هل بقيت سارية لمدة طويلة؟ وكيف تطورت؟ ليس هناك ما يبرر القول بأنها كانت استحداثًا لاحقًا لا أساس له فى الواقع.

وكان لكل من قادش «البلدة المقدسة» وشكيم التى اكتسبت قدسيتها من ذكرى براهيم ويعقوب وقبر يوسف والعهد فى عصر يشوع، وحبرون التى كانت تضم قبر

الآباء فى مقدِسها الشهير الخاص بها. وربما كانت المدن الثلاث عبر الأردن بقاعًا مقدسة. وهكذا فإن مؤسسة مدن اللجوء ترتبط بحق اللجوء المعترف به فى المقادس. إلا أنها تبدو من ناحية أخرى كأنها نسخة دنيوية من عادة كانت فى الأصل دينية (انظر الخروج ٢١: ١٣-١٤). وفى النهاية تحولت امتيازات المقادس وكهنتها إلى هذه «المدن» ومجالس شيوخها.

الفصل الحادى عشر

الوضع الاقتصادى

١. ملكية الأرض

كانت الأرض فى مصر ملك للفرعون أو المعابد، وكان بنو إسرائيل فى دهشة من هذا النظام المصرى الذى كان يختلف تمامًا عنه عندهم (التكوين ٤٧: ٢٠-٢٦). أما فى بين النهرين فكان الملك والمقادس يمتلكون إقطاعات شاسعة، إلا أن أقدم النصوص تبين أن الجماعات والعائلات والأفراد كانوا يمتلكون أراض لا يحق للملك أن يضمها إلا شراء من أصحابها. وبهذه الأراضى وبغيرها من إقطاعياته كان الملك ينشئ إقطاعات. والإقطاعة منحة من ممتلكات ثابتة توهب لفرد فى مقابل التزام منه بأداء خدمات شخصية. وكان هذا النظام الإقطاعى سائدًا فى الشرق الأدنى. ويخصه تشريع حامورابى وتشريع الحثيين ببنود عدة، وترد إشارات ضمنية عديدة إليه فى وثائق نوزو وأوجاريت، وهى نصوص تمتد زمنيًا عبر الألفية الثانية قبل الميلاد. وتظهر الإقطاعة فى البداية كعهدة غير قابلة لتحويل ملكيتها وترتبط بأداء خدمات شخصية. وبمرور الزمن اتخذت طابع الملكية المتوارثة التى يحق للفرد أن يتصرف فيها بحرية، وتحول ارتباط الخدمات الإقطاعية بها إلى ارتباط بالممتلكات نفسها لا بشخص بعينه أو بأشخاص عدة.

هذا التطور فى نظام الإقطاعات كان راسخًا بالفعل عندما ظهر بنو إسرائيل لأول مرة كشعب. بل إن هذا الشعب لم يتحول إلى دولة مركزيـة إلا فى حقبـة لاحقـة، ومن الواضح أنه لم يمر قط بمرحلة نظام إقطاعى. والنـصوص النـادرة الـتى سـعى البعض إلى اعتبارها تلميحًا إلى نظام الإقطاعات قابلة للتأويل بمعنى آخـر. فيتنبـأ صموئيل الأول (٨: ١٤) مثلاً بأن يصادر الملك الحقول والكـروم ويهبهـا لـضباطه؛ وكان هذا يحدث بالفعل فى عهد شاول، إلا أن هذه الأراضى كانت أقرب إلى الهبات منها إلى الإقطاعات إذ لم ترد إشارة إلى أية خدمات ترتبط بها. وعندما يعد شـاول بإعفاء أسرة قاتل البطل الفلسطينى (صموئيل الأول ١٧: ٢٥) فالإشـارة إلى إعفـاء من الضرائب أو السخرة لا من خدمة إقطاعة ما. وليست هناك إلا إشـارة واحـدة إلى الخدمات الإقطاعية: فيحصل داود على بلدة صقلغ من الأمير الفلسطينى جـت بشرط أن يضمن تأمين الصحراء وأن يتبع سيده إلى الحرب (صموئيل الأول ٢٧: ٦، ١٠ و٢٨: ١)؛ فكانت إقطاعة عسكرية ولكن نحن على أرض فلسطينية.

على أي عرف بنو إسرائيل فكرة الإقطاع ولو أنها تحولت إلى المستوى الكهنـوتى. فلما كان يهوه مَلك إسرائيل الحقيقى الأوحد (القـضاة ٨: ٢٣ وصـموئيل الأول ١٢: ١٢) فهو المالك الأوحد لأرضها. و «الأرض المقدسة» «ملك يهوه» (يـشوع ٢٢: ١٩) و «أرض يهوه» (هوشع ٩: ٣ وانظر المزامير ٨٥: ٢ وإرمياء ١٦: ١٨ وحزقيال ٣٦: ٥). إنها الأرض التى كان وعد بها الآباء (التكوين ١٢: ٧ و١٣: ١٥ و١٥: ١٨ و٢٦: ٤ والخـروج ٣٢: ١٣ والتثنية ١: ٣٥-٣٦) وهى الأرض التى غـزا وأعطـى لـشعبه (العـدد ٣٢: ٤ ويشوع ٢٣: ٣، ١٠ و٢٤: ١١-١٣ والمزامير ٤٤: ٤). واتُخذ حق الملكية الذى احتفظ بـه الرب على الأراضى كافة أساسًا لتشريع اليوبيل (اللاويين ٢٥: ٢٣). وبمقتضى سيادة

الرب العليا على الأرض قضى التشريع الدينى بتحديد حقوق شاغليها من البشر، فكان التكليف بترك بقايا الأذرة والكروم للفقراء (اللاويين ١٩: ٩-١٠ و٢٣: ٢٢ والتثنية ٢٤: ١٩-٢١ وانظر راعوث ٢) وحق عابر السبيل فى إشباع جوعه إذا مر بحقل أو كرم (التثنية ٢٣: ٢٥-٢٦) والعُشر السنوى المستحق ليهوه (اللاويين ٢٧: ٣٠-٣٢) ويؤكل فى حضور يهوه (التثنية ١٤: ٢٢-٢٧) ويعطى للاويين (العدد ١٨: ٢١-٣٢) وإخراج العشر كل ثلاث سنوات للفقراء (التثنية ١٤: ٢٨-٢٩ و٢٦: ١٢-١٥) والتشريع الخاص براحة الأرض كل سبع سنوات (الخروج ٢٣: ١٠-١١ واللاويين ٢٥: ٢-٧).

وفى الألفية الثانية قبل الميلاد تم توزيع الإقطاعات فى كل من نوزو وأشور بنظام تخصيص الحصص؛ وبالصورة نفسها وبأمر من يهوه تم تقسيم «الأرض الموعودة» بالقرعة بين الأسباط بنص يشوع (١٣: ٦ و١٥: ١ و١٦: ١ و١٧: ١ و١٨: ٦-١٩: ٤٩ ومواضع أخرى متفرقة: القضاة ١: ٣). و«التقسيم» بالقرعة للأرض التى كان الأسباط مستقرين فيها بالفعل أو كانوا سيغزونها فيما بعد دليل سيادة الرب العليا على الأرض. والحقيقة أن الأسباط كسبوا أراضيهم من خلال مخاطر غزو وُضعت خططه فى سفر يشوع (٦-١٢) ووُصف فى الإصحاح ١ من القضاة بأنه لم يكتمل بعد. ولكن ربما كان التقسيم بالقرعة بين الأسباط يرجع إلى أن «الأرض المقدسة» ليست سوى امتداد افتراضى لما حدث على مستوى العشيرة والعائلة للشعب كله. والمراعى والمناهل فى النظام البدوى ملكية مشاع للقبيلة. وعندما تستقر القبيلة يمكن تطبيق النظام نفسه على الأرض المزروعة. ولا تزال فكرة الملكية على المشاع باقية فى العصور الحديثة ومن الغريب أن نجدها سائدة فى بين النهرين القديمة منذ

العصر الكاسى فصاعدًا؛ وكانت سائدة بين قبائل الآراميين على ضفتى دجلة ممن كانت بنيتهم الاجتماعية شبيهة ببنية أقدم قبائل بنى إسرائيل. ويتكرر ذكر هذه الأراضى المشاع فى وثائق المسح الأرضى (كودوروس) التى كانت تدون لتوثيق شراء الملك ممتلكات إحدى القبائل ونقل ملكيتها لفرد أو معبد.

ويقسم استغلال هذه الأرض المشاع بين أفراد الجماعة ليقوم كل فرد باستزراع جزء لنفسه. وكان هناك نظام مماثل فى فلسطين الحديثة ولا تزال بقاياه قائمة. فخارج القرية وحوافها كانت «مِلكًا»، بينما كان باقى الأراضى «ميرى» أو ملك الدولة ويخصص للقرية باعتباره أرضًا «مشاع». وكانت الأرض المشاع تقسم إلى قطع يتم توزيعها بالتناوب سنويًا أو بنظام القرعة بين رؤساء العائلات. وإذا استثنينا طبيعته المؤقتة نجد أن هذا التقسيم بالقرعة بين العشائر والعائلات هو نفسه الذى ورد وصفه فى سفر العدد (٢٦: ٥٥-٥٦ و٣٣: ٥٤ و٣٦: ٢ وانظر ٢٧: ٧) وهو أيضًا ما تنبأ به حزقيال لإسرائيل فى قادم الأيام (حزقيال ٤٥: ١ و٤٧: ٢٢). ولفظ «جورَل» نفسه (أصلاً بمعنى «حصاة») معناه «القُرعة» التى كانت تُسحب وأيضًا «الحصة» التى تعينها القرعة. وورد بسفر أشعياء (٣٤: ١٧) أن يهوه نفسه «أَلْقَى لَهَا قُرْعَةً» من الأرض و «وَيَدُهُ قَسَمَتْهَا لَهَا بِالْخَيْطِ»؛ وورد فى سفر ميخا (٢: ٥) أن المحتكرين سيُسلبون و «لاَ يَكُونُ لَكَ مَنْ يُلْقِي حَبْلاً فِي نَصِيبٍ بَيْنَ جَمَاعَةِ الرَّبِّ»؛ وورد فى المزامير (١٦: ٥-٦) أن المؤمن نصيبه يهوه والحبل يحدد له قسمته. وما كان لمثل هذه التشبيهات معنى ما لم تكن هناك عادة سائدة شبيهة بالعرف الحديث، وربما كانت الإشارة فى سفر إرمياء (٣٧: ١٢) تلميحًا إلى تقسيم من هذا النوع.

٢. الملكية العائلية والإقطاعيات الضخمة

هذه الملكية العامة التى كان الانتفاع المؤقت بها مقسمًا بين عدد من العائلات أقل وضوحًا من الملكية العائلية التى يبدو أنها كانت النظام السائد فى إسرائيل. ولفظا «جورَل» (قُرعة، قطعة أرض) فى نصوصنا يردان تبادليًا مع لفظى «حيلِق» و «نَحَلاه» (إرث). وكانت هذه الملكية العائلية تضم فى الغالب مقبرة العائلة (يشوع ٢٤: ٣٠، ٣٢ وصموئيل الأول ٢٥: ١ والملوك الأول ٢: ٣٤ وانظر التكوين ٢٣). وكان يتم ترسيمها بحدود يحظر إزالتها حظرًا باتًا (التثنية ١٩: ١٤ و٢٧: ١٧ وانظر أيوب ٢٤: ٢ والأمثال ٢٢: ٢٨ و٢٣: ١٠ وهوشع ٥: ١٠). وكان الفلاح يرتبط بقطعة الأرض التى يرث عن آبائه: فيرفض نابوت التنازل عن كرمته فى يزرعيل لأخاب ولم يحق للملك شرعًا إجباره على ذلك (الملوك الأول ٢١). وكان العرف الاجتماعى يعطى الحق لكل إنسان أن يعيش «تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ» (ميخا ٤: ٤ والملوك الأول ٥: ٥ وزكريا ٣: ١٠).

وكان الحس والعرف العام يحرصان على عدم التفريط فى هذا الإرث أو خروج ملكيته من العائلة. ومن المرجح أن الأرض عندما كانت تورث لم تكن تقسم كسائر الملكيات، بل تنتقل للابن البكر أو تظل غير مقسمة. وإذا مات الرجل دون ورثة ذكور كانت أرضه تورث لبناته (العدد ٢٧: ٧-٨) ولكن كان لابد أن يتزوجن من داخل قبيلتهن حتى لا يأول نصيبهن إلى قبيلة أخرى (العدد ٣٦: ٦-٩). وإذا مات صاحب الأرض بلا ذرية يأول الإرث لإخوته ثم أعمامه ثم أقرب أقاربه (العدد ٢٧: ٩-١١). وتلزم الشريعة الرجل بأن يتزوج بأرملة أخيه، والهدف إنجاب ذرية للمتوفى دون شك ولكن أيضًا للحيلولة دون خروج الملكية من العائلة.

وكان الإسرائيلي يضطر في بعض الحالات لبيع إرثه تحت وطأة الفقر. وكان تشريع الـ «جوئيل» يفرض على المرء أن يشتري الأرض التي يضطر قريبه للتنازل عنها. فيشتري إرمياء حقل ابن عمه حنمئيل (إرمياء ٣٢: ٦-٩) ويشتري بوعز أرض إليمالك التي عرضتها أرملته نعمى للبيع (راعوث ٤: ٩). ويلاحظ في هذه الحالات عدم التطرق إلى إعادة شراء ما بيع، بل إلى الأولوية في شراء ما يُعرض للبيع، كما يلاحظ أن الأرض لا ترد للقريب المعوز، بل تأول ملكيتها للـ «جوئيل» (الولي). وهذه الحالات الوحيدة الواضحة في الكتاب المقدس وعلى ضوئها ينبغي تأويل تشريع اللاويين (٢٥: ٢٥): إذا افتقر الإسرائيلي واضطر لبيع أرضه يأتي أقرب ولي له «إلى بيته» (محذوفة بصورة عامة في الترجمة) ليشتري ما يبيع. والغرض من هذا التشريع أن يحتفظ الأقارب بما لا يستطيع رأس العائلة أن يشري لنفسه ولذريته؛ من ثم فهو يرتبط بالتشريعات الخاصة بزواج الوريثات والميراث في القرابة البعيدة. ولكن في اللاويين ٢٥ يتكرر هذا الترتيب القديم في سياق مختلف: فالغرض من تشريع اليوبيل رد الملكية للفرد أو العائلة التي كانت تملكها وليس مجرد الإبقاء عليها داخل العشيرة، ما يعد جديدًا بل مثاليًا بالمقارنة بتشريع الـ «جوئيل».

ولم يكن الـ «جوئيل» يمارس دائمًا حقه في الشفعة، وساعد التطور الاقتصادي في القرون الأولى بعد إنشاء المملكة على التعجيل بتفتيت الملكيات العائلية لصالح ملاك الأراضي الأثرياء. ويتوعد أشعياء (٥: ٨) من «يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ»؛ ويدين ميخا (٢: ٢) من «يَشْتَهُونَ الْحُقُولَ وَيَغْتَصِبُونَهَا وَالْبُيُوتَ وَيَأْخُذُونَهَا». وكانت هذه الملكيات الضخمة تقوم على تشغيل العبيد (صموئيل الثاني ٩: ١٠) أو الأجراء. ومن الواضح أن نظام المؤاجرة أو المزارعة

حيث يؤدى المزارع جزءًا (النصف فى العادة) من المحصول إيجارًا لصاحب الأرض الذى يمده بالماشية والبذور لم تعرفه إسرائيل فى عصورها الأولى مع أنه كان معروفًا فى بين النهرين وعُمل به فيما بعد فى عصر الأحبار. فيلوم عاموس (٥: ١١) الأثرياء لتحصيلهم جزية من قمح الفقراء، ما قد يعد تلميحًا إلى نظام المزارعة ولكنه قد يكون إشارة إلى العُشر الذى كان الملك يترك جمعه ومحصلته لعماله (صموئيل الأول ٨: ١٥). وأول إشارة إلى تأجير الأرض ترد فى سفر متى (٢١: ٣٣-٤١)، وأقدم وثائق عقود المزارعة التى اكتشفت فى كهوف المربعات ويرجع تاريخها إلى سنة ١١٣م.

ونذكِّر بأن الملك كان يمتلك إقطاعات ضخمة يديرها وكلاء (أخبار الأيام الأول ٢٧: ٢٥-٣١) ويعمل بها عبيد الدولة والمجندون من غير العبيد (صموئيل الأول ٨: ١٢).

٣. نقل الملكية والإجراءات المماثلة

كان بيع الممتلكات يسجل فى عقود. وقد يكون العقد شفاهيًا يبرم فى حضور شهود فى مكان عام على باب البلدة: فتأول ممتلكات نعمى لبوعز ويصبح له الحق فى الزواج بأرملة ابنها (راعوث ٤: ٩-١١). كما يرد شراء إبراهيم حقل عفرون باعتباره عملية شفاهية تمت على مرأى من كافة العابرين لبوابة البلدة (التكوين ٢٣: ١٧-١٨). إلا أن بنودها لا تقل دقة عن الصك الشرعى وتشبه العقود المنقوشة على الألواح المسمارية: وصف للأرض المشتراة وأسماء المتعاقدين والشهود. ويذكرنا ذكر بوابة البلدة بعبارة «أبرمَ بعد إعلان عند البوابة» الواردة فى بعض عقود نوزو. وربما تمت عملية حبرون بإبرام عقد كهذا.

كان استعمال العقود المكتوبة الذى عرف فى كنعان وكافة أنحاء الشرق الأدنى منذ عهد بعيد سائدًا فى إسرائيل دون شك. وهناك لوحتان مسماريتان اكتشفتا فى جازر وتحتويان على عقود بيع أبرمت تحت الحكم الأشورى فى القرن السابع قبل الميلاد ونقشت بالأشورية. وإنه لمن قبيل الصدفة أن يسكت الكتاب المقدس عن ذكر العقود المكتوبة إلا مرة واحدة إلا أنه فى هذه المرة يستفيض فى ذكر التفاصيل (إرمياء ٣٢: ٦-١٤) حيث يشترى إرمياء حقلاً يعرضه ابن عمه حنمئيل للبيع. فيدون العقد ويمهر بالختم ويوقع عليه الشهود ويوزن المال. وينسخ الصك فى نسختين إحداهما ممهورة والأخرى «مفتوحة». ويتم كل شىء «حسب الوصية والفريضة»، ويتم تسليم النسختين لباروخ ليحفظهما فى إناء من خزف. ويقارن ذلك بوثائق بين النهرين المزدوجة حيث كان لوح العقد يلف فى غلاف من طين ينسخ عليه النص بعينه. إلا أن هذه العادة كانت اندثرت فى بين النهرين فى عصر إرمياء، كما أن الأرجح أن يكون صك شرائه المدون بالعبرية كُتب على ورقة بردى أو ربما على رق. وهذا أقدم الشواهد على نمط من الوثائق كان معروفًا فى مصر ووجدت منه نماذج عديدة منذ العصر الهيلينى فصاعدًا؛ وتم مؤخرًا اكتشاف بعض نماذجه فى فلسطين بتواريخ تبدأ من أوائل القرن الثانى الميلادى. وعلى ورقة البردى نفسها كان يتم تدوين نسختين من العقد يفصل بينهما فراغ. وكانت النسخة الأولى تلف وتمهر، وكانت الأخرى تلف دون أن تمهر وهى النسخة «المفتوحة» التى يتحدث عنها إرمياء. وكان يمكن الرجوع إليها فى أى وقت ولكنه كان عرضة للتزوير؛ فإذا نشب خلاف كان يتم فتح النسخة الممهورة. وكان باروخ

يحفظ العقد فى إناء من خزف؛ وثبتت عادة حفظ الوثائق العائلية بهذه الطريقة فى العديد من المكتشفات الأثرية.

ولا ينبئنا العهد القديم بالكثير عن قيمة الأرض. فيشترى إبراهيم حقلاً ومغارة فى المكفيلة زهاء أربعمئة شاقل (التكوين ٢٣: ١٥). ويدفع يعقوب مئة قسيطة (غير معروفة قيمتها) فى قطعة أرض فى شكيم (التكوين ٣٣: ١٩ ويشوع ٢٤: ٣٢). ويشترى داود بيدر أرونة وثوره بخمسين شاقل (صموئيل الثانى ٢٤: ٢٤). ويدفع عمرى زنتى فضة (ستة آلاف شاقل) ثمنًا لتل السامرة (الملوك الأول ١٦: ٢٤)، وحقل إرمياء يكلفه سبعة عشر شاقل (إرمياء ٣٢: ٩). وتمدنا هذه العبارات بفكرة عن الأسعار ولكن لا شىء منها يتسم بالدقة، فلا نعرف موقع الأرض ولا الوزن الحقيقى للشاقل ولا القوة الشرائية للفضة فى مختلف العصور. وتحسب قيمة الحقل حسب سفر اللاويين (٢٧: ١٦) بخمسين شاقل لكل «حومر» من الشعير ينتجه.

كان نقل الملكية فى العصور الأولى يوثق بإجراء رمزى. وحسب سفر راعوث (٤: ٧) جرت العادة فى بعض عصور إسرائيل بأن توثق كافة التعاملات كما يلى: يخلع أحد الطرفين نعله ويعطيه للطرف الآخر. وكان هذا الإجراء يتم أمام شهود ويرمز إلى التنازل عن حق. وبهذه الطريقة يتنازل أول جوئيل لنعمى عن حقه فى الشفعة لبوعز (راعوث ٤: ٨)؛ وأخو الزوج الذى يرفض الالتزام الأخلاقى بالزواج من أرملة أخيه يتم خلع نعليه عنه (التثنية ٢٥: ٩-١٠) وبذلك يجرد من حقه على أرملة أخيه. ويبدو أن النعل كان يمثل أداة إثبات فى نقل ملكية الأرض، فعبارة «عَلَى أَدُومَ أَطْرَحُ نَعْلِي» فى المزامير (٦٠: ١٠ = ١٠٨: ١٠) تعنى التمكين وأخذ الملكية. وفى نوزو

كان البائع يرفع قدمه عن الأرض التى يبيع ويضع قدم المشترى عليها. وهنا أيضًا نجد أن زوجًا من النعال (وثوبًا) يمثل سندادًا رمزيًا يضفى الشرعية على بعض التعاملات غير العادية. وهو ما قد يفسر ما ورد بسفر عاموس (٢: ٦؛ ٨: ٦) عن بيع البائس أو شرائه فى مقابل زوج من النعال، فيُطرد ظلمًا بينما تُلبس الاغتصاب رداء الشرعية. والمعنى نفسه نجده فى النص اليونانى من سفر صموئيل الأول (١٢: ٣) الذى يتأكد فى سفر سيراخ (٤٦: ١٩)؛ فلم يأخذ صموئيل أى نعل من أحد، أى لم يلوِ الشريعة ليحقق كسبًا حرامًا.

٤. الإيداع والاستئجار

الوديعة عقد حر يودع بمقتضاه أحد الناس شيئًا على سبيل الأمانة عند طرف آخر لا يستغلها ويعيدها إليه عند الطلب. وتتناول شريعة العهد (الخروج ٢٢: ٦-١٢) وديعة المال والمنقولات والماشية. فإذا ضاعت الوديعة أو فسدت يبرِّئ المؤتمن نفسه بحلف اليمين وإن لم يكن له ذنب فى ضياعها أو فسادها وإلا وجب عليه تعويض صاحبها. ويضيف تشريع اللاويين (٥: ٢١-٢٦) أنه إذا حلف كذبًا وجب عليه رد الأمانة ومعها خمسها. ويتضمن تشريع إشنونا البابلى وتشريع حامورابى بنودًا مماثلة، ويقضى الأخير بإيداع الأمانة أمام شهود وتسجل فى عقد. وهناك مثال متأخر على هذا الإجراء فى سفر طوبيا (١: ١٤ و٤: ١، ٢٠ و٥: ٣ و٩: ٥) إذ يودع طوبيا الأب عشرة قناطير من الفضة أمانة لدى غابيلوس فى زكائب ممهورة ووثقت الوديعة كتابةً فى صك وقع عليه كل من المودع والمؤتمَن واحتفظ كل منهما بنصفه. ويستعيد من يمثل شخص طوبيا الوديعة لدى تقديمه الصك.

ولا تقتضى الوديعة مقابلاً يدفعه أى من طرفيها. وهذا لا ينطبق على الاستئجار إلا أن هذا النوع من العقود - باستثناء استئجار الأجراء لأداء بعض الخدمات - نادرًا ما عرف عند بنى إسرائيل. وليس هناك سوى نص فى سفر الخروج (٢٢: ١٤) قد يشير إلى استئجار حيوان إذا أولناه على ضوء تشريعات الحثيين. وسبق أن أشرنا إلى أن سفر عاموس (٥: ١١) لا يتضمن سوى تلميح غير مؤكد إلى استئجار الأرض. أما استئجار المال والأغذية فتطور على شكل قروض بفائدة على الرغم من تحريمها شرعًا.

٥. القروض

عندما كان الإسرائيلى يمر بضائقة تضطره إلى الاستدانة كان من المفترض أن يجد العون من عشيرته أو قبيلته. فإقراض الفقراء من الخيرات (المزامير ٣٧: ٢١ و١١٢: ٥ وسيراخ ٢٩: ١-٢ وانظر متى ٥: ٤٢). إلا أن كثرة كانوا يرفضون الإقراض لأن المدينين لم يوفوا بالتزاماتهم ولم يسددوا ديونهم وإن استطاعوا (سيراخ ٢٩: ٣-٧ وانظر ٨: ١٢).

ونحن هنا نتحدث عن الإقراض بدون فوائد وهو النوع الوحيد الذى أقرته شريعة العهد (الخروج ٢٢: ٢٤) والتى تتناول القروض بين بنى إسرائيل دون غيرهم. وتطور هذا البند فى تشريع التثنية (٢٣: ٢٠) فلا يجوز للإسرائيلى أن يأخذ فائدة على المال أو الغذاء أو أى شىء من أخيه الإسرائيلى، وهو المبدأ نفسه الذى يطالعنا فى اللاويين (٢٥: ٣٥-٣٨)؛ ولكن يجوز له أن يقرض الأجنبى بفوائد (التثنية ٢٣: ٢١ وانظر ١٥: ٦). والحقيقة أن الإقراض بفوائد كان معمولاً به عند جيران بنى إسرائيل.

والفائدة فى العبرية «نيشِك» (حرفيًا تعنى «قَضمة») و «تَربِيت» (حرفيًا تعنى «زيادة»). ولا يرد اللفظ الأول إلا فى تشريعات الخروج والتثنية وفى المزامير (١٥: ٥). أما فى النصوص اللاحقة فيرد دائمًا جنبًا إلى جنب مع اللفظ الآخر ويصعب التفرقة بينهما. وربما كان لفظ «نيشِك» يشير فى البداية إلى أى نوع من الإقراض (انظر التثنية ٢٣: ٢٠) ثم اقتصر فيما بعد على قروض المال وبالتالى فإن لفظ «تَربِيت» كان يشير إلى القروض العينية (انظر اللاويين ٢٥: ٣٧ حيث يرد استثناءً لفظ «مَربِيت» من الجذر نفسه). وفى تلك الحالة يقدم لنا آراميو فيلة فى القرن الخامس قبل الميلاد آخر مراحل التطور: فلفظ «مَربِيت» هنا الوحيد الذى يرد بمعنى فائدة حتى فى المال. وقد تعكس المفردات تطورًا فى نظام الإقراض أيضًا، فإما أن يوقع المقترض صكًا بستين شاقل ولا يتسلم إلا أربعين (نيشِك: قَضمة) أو يوقع صكًا بأربعين شاقل ويتعهد بسداد ستين (تَربِيت: زيادة). وقد يكون الـ«تَربِيت» زيادة تُفرض فى حالة عدم السداد أو ربما كان إضافة تأخذ فى الاعتبار انخفاض قيمة المواد المقترضة فى الشتاء والمسددة بعد الحصاد حيث تنخفض أسعارها. فالمعلومات نادرة إلى حد لا نجد معه سبيلاً سوى الحدس.

أدى النمو الاقتصادى والأمثلة الواردة من الخارج إلى مخالفة هذه التشريعات. فالمؤمن الحق لا يقرض بفائدة كما ورد فى المزامير (١٥: ٥)، أما الرذيل فيفعل (الأمثال ٢٨: ٨ وانظر حزقيال ١٨: ٨، ١٣، ١٧). وكانت هذه من الخطايا التى جلبت اللعنة على أورشليم (حزقيال ٢٢: ١٢). ولم تكن الأمور أفضل حالاً بعد السبى فنجد الشعب فى نحميا (٥: ١-١٣) مثقلاً بالديون. وكان الإقراض بفوائد ربوية عالية أمرًا يمارسه يهود فيلة. ويبدو من مصادر الأحبار أن هيكل أورشليم نفسه كان

يقرض بفوائد، ويستشف من الحكاية التى وردت فى متى (٢٥: ٢٧) ولوقا (١٩: ٢٣) أن هذه العادة كانت شائعة ومقبولة. ومع ذلك فالبرديات اليونانية فى مصر تدل على أن اليهود لم يضلعوا فى ممارسة هذه العمليات المصرفية الصارمة إلا فى حقبة متأخرة.

كانت معدلات الفائدة السنوية فى الشرق الأدنى القديم مرتفعة للغاية؛ فكانت فى كل من بابل وأشور بمعدل الربع أو الخمس على القروض المالية والثلث على القروض العينية، وأعلى من ذلك بكثير فى الغالب. وفى بين النهرين العليا وفى عيلام كانت الفائدة على المال أعلى، فكانت تصل إلى الثلث أو النصف، أما الفوائد على قروض القمح فكانت كمثيلتها فى بابل. وفى مصر انخفضت الفائدة فى عصر البطالمة فتدنت على ما يبدو إلى اثنى عشر بالمئة سنويًا فى فيلة؛ وهو أيضًا أقصى معدل كان مسموحًا به فى روما فى القرون الميلادية الأولى. ولا علم لنا بما كان الحال عليه فى إسرائيل. ففى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس تم تفسير النص المسّورى بسفر نحميا (٥: ١١) فى ضوء العرف الرومى بمعنى فائدة بمعدل واحد بالمئة شهريًا، إلا أن هذا النص محرف.

٦. الضمانات

كان يحق للدائن أن يطلب ضمانات فى حالة تخلف المدين عن السداد. ففى التكوين (٣٨: ١٧-١٨) يعطى يهوذا لثامار خاتمه وعُصابته وعصاه رهنًا («عيرابون» وهو اللفظ الذى اشتق منه لفظ earnest فى اليونانية واللاتينية والإنجليزية) لأجرها. وفى صموئيل الأول (١٧: ١٨) عندما يوفد داود إلى إخوته كان

لابد من أن يعود إلى أبيه برهن (عروبا) دليلاً على إتمامه مهمته. والرهن فى المعاملات الائتمانية ضمان فى حوزة الدائن يعطيه له المدين تأمينًا لدينه.

والرهن المنقول فى العبرية «حابُل» أو «حابُلاه» أو «عابُت» أو «عَبتيت»، والأفعال المشتقة تعنى «تَعهَّدَ». وعلى الرغم من محاولات التفرقة بين معانيها فهذه الألفاظ تبدو مترادفة (انظر المفاهيم المتطابقة فى الخروج ٢٢: ٢٥-٢٦ [حَ بـ لَ] والتثنية ٢٤: ١٢-١٣ [عَ بَ تَ]). وكانت هذه الرهون ضمانات مقبولة عند عقد القروض وكانت تظل بحوزة الدائن؛ وليس هناك ما يدل على أن الدائن كان من حقه أن يسيله سدادًا لماله، فالرهن لابد من رده (حزقيال ١٨: ١٢، ١٦ و٣٥: ١٥). وليس للدائن فى التثنية (٢٤: ١٠-١١) أن يدخل دار المدين ليأخذ الرهن بيده، بل يسلم له خارجه، وهو بلا شك تجنبًا لأى شكل من أشكال المصادرة. ويحرِّم قبول أى من أدوات المعيشة كالرحى كضمانات (التثنية ٢٤: ٦). وكان الرهن فى الغالب ثوبًا بديلاً رمزيًا عن الشخص نفسه، إلا أن شريعة العهد تقول إن ثوب الفقير يرد إليه عند الغروب ليستر نفسه به فى الليل (الخروج ٢٢: ٢٥-٢٦ ويتكرر هذا التشريع فى التثنية ٢٤: ١٢-١٣ وانظر أيوب ٢٢: ٦ و٢٤: ٩ وعاموس ٢: ٨). وهذا الثوب الذى حرم على الدائن أن يبقيه عنده إلا فى النهار لم يكن رهنًا حقيقيًا تتناسب قيمته مع الدين، بل رهنًا رمزيًا ينطبق على الرهون المنقولة عامةً فى إسرائيل. أما حمار اليتيم وثور الأرملة (فى أيوب ٢٤: ٣) فضمانان حقيقيان، بل يمكن استغلالهما ربحيًا.

ولم يرد حديث عن الرهون الثابتة إلا فى موضع واحد؛ فحسب ما ورد فى نحميا (٥: ٣) كان اليهود يرهنون حقولهم وكرومهم وبيوتهم فى مقابل القمح. وكان هذا أكثر من مجرد رهن، فالدائنون كانوا يقيمون فعليًا فى هذه الممتلكات (ف ٥)، وكان

نحميا يطالب بردها (ف ١١). فكانت على الأقل ضمانات مربحة يتم من ريعها سداد الدين؛ وربما كانت من قبيل نقل الملكية إلى الأغيار (ف ٥: للآخرين) بما يتناقض مع مفهوم الرهن.

وربما كانت الرهون المنقولة لا سيما الثياب مجرد أدوات إثبات لضمان أعلى قيمة، أى رهنٌ لشخص الإنسان نفسه. ففى التثنية (٢٤: ١٠) لا يحق للمرابى (مـشَّاءا) أن يدخل بيت المدين ليأخذ الرهن (عَبوت) الذى هو ثوب حسب الفقـرتين ١٢-١٣. والـ «مَشِّيه» فى التثنية (١٥: ٢) من يعمل عند الدائن، وهذا أيضًا معنى لفظ «مَشَّاء» فى نحميا (١٠: ٣٢) التى تشير إلى السنة السابعة كالإصحاح ١٥ من التثنيـة. والنـص مرة أخرى يسمح لنا بفهمه كرهن شخصى فى نحميا (٥: ٧، ١٠، ١١) حيث يرد اللفظ نفسه. والدين المبرم بهذا الضمان يسمى «مشَّاءا» (التثنية ٢٤: ١٠ والأمثال ٢٢: ٢٦).

والشخص الذى كان يمثل الضمان لم يكن يسلم للدائن إلا حـين يـصبح الديـن مستحق السداد؛ وإلا ففى حالة عدم السداد. فكان يعمل فى خدمة الدائـن مقابـل الفائدة، بل فى مقابل الدين الأصلى إن لزم الأمـر. ويبـدو هـذا واضـحًا فى القـصة الواردة فى الملوك الثانى (٤: ١-٧)، حيث يأتى المرابى (نوشىء) ليأخذ ولدى الأرملـة عبدين له ولكنهما يظلان معهـا وتـسترد رهنهـا (نْـشيه) بفـضل معجـزة إليـشع وتحتفظ بولديها. وتبين الفقرة نفسها أن الرهن كان شخصًا ممـن يعـولهم المـدين لا المدين نفسه. وفى نحميا (٥: ٢) يرهن اليهود أبنـاءهم وبنـاتهم ويـسلمونهم كعبيـد (انظر أشعياء ٥٠: ١ حيث لم يبع يهوه أبناءه بنى إسرائيل للمـرابين). وكانـت صـورة هؤلاء المرابين بغيضة لدى ممارستهم حقوقهم. وتـدين شريعـة العهـد هـذه العـادة

(الخروج ٢٢: ٢٤) ويبدى نحميا غضبه العارم عليها (نحميا ٥: ٦ وما بعـدها وانظـر صموئيل الأول ٢٢: ٢ والمزامير ١٠٩: ١١).

وإذا لم يكن المدين العاجز عن السداد يملك رهنًا كان يضطر للعمـل فى خدمـة دائنه أو بيع نفسه لطرف ثالث سدادًا لدينه (التثنية ١٥: ١٢ واللاويين ٢٥: ٣٩، ٤٧). وكان العجز عن سداد الديون السبب الرئيس لعبودية بنى إسرائيل.

٧. الكفالات

كان فى الإمكان الحيلولة دون احتجاز الشخص المرهـون أو المـدين نفسـه بـدفع كفالة أو من خلال ضامن. والضامن فى التشريع التوراتى من «يتدخل» (الجـذر ʻع ر بʼ) عندما يصبح الدين واجـب السـداد لـصالح المـدين العـاجز عـن الـسداد ويتكفل بسداد الدين إما بتحصيله من المدين أو بإحلال نفسه محلـه. ومجمـوعات التشريعات لا تنص على ذلك، لكن هناك إشارات ضمنية عدة إلى ذلـك فى أسـفار الحكماء، وتدل النصوص الـواردة فى سـفر الأمثـال (١١: ١٥ و١٧: ١٨ و٢٠: ١٦= ٢٧: ١٣) والتى تنتمى إلى المجموعات «السليمانية» على أن هـذه العـادة لـم تكـن ترجـع لتاريخ متأخر فى إسرائيل. وهناك شاهد شديد القدم عليها فى بين النهرين.

كان الضامن يتدخل بإيماءة رمزية تتمثـل فى «التـصفيق» (الأمثـال ٦: ١ و١١: ١٥ و١٧: ١٨ و٢٢: ٢٦ وأيوب ١٧: ٣). وفى بين النهرين «بالضرب على جبهـة» المـدين، إلا أن التشابه بين الفعلين قد لا يتعدى الظاهر. وكان على الضامن أن يعمل على النجاة بنفسه بالإلحاح على المدين إلى أن يـسدد دينـه (الأمثـال ٦: ٣-٥) وإلا أصـبح هـو نفسه عرضة للارتهان (الأمثال ٢٠: ١٦ = ٢٧: ١٣ و٢٢: ٢٧). ويحذر سفر الأمثال من التسرع فى ضمان الأصدقاء أو الأغراب. أما سيراخ فأقل تحفظًا فى ذلك، فالـصالح

يضمن جاره، إلا أن المكفول جاحد المعروف دائمًا، وكثيرًا ما يودى الضمان بفاعله؛ وعلى أى الأحوال لا ينبغى للمرء أن يضمن غيره بما ليس فى طاقته (سيراخ ٢٩: ١٤-٢٠ وانظر ٨: ١٣).

٨. سنة السبت

أدى خروج الملكيات من نطاق العائلة وتنامى الإقراض بفوائد إلى تنامى الفقر واستعباد المدينين العاجزين عن السداد أو من يعولون وإلى القضاء على المساواة الاجتماعية التى نشأت إبان اتحاد القبائل وظلت باقية كمبدأ مثالى. وعمل التشريع الدينى على علاج هذه الآفات بتشريعين: سنة السبت وسنة اليوبيل.

تقضى شريعة العهد بعدم جواز احتجاز العبد الإسرائيلى لأكثر من ست سنوات وأن يعتق فى سنة السبت ما لم يؤثر البقاء مختارًا عند سيده (الخروج ٢١: ٢-٦). ومن الواضح أن هذه الفقرة تعنى أن السنوات الست تحتسب من وقت دخول العبد فى خدمة سيده. كما تقضى شريعة العهد بإراحة الحقول والكروم فى سنة السبت وأن يترك ما تطرحه للفقراء (الخروج ٢٣: ١٠-١١). ولا يذكر النص ما إذا كانت هذه الحسبة تختلف من حقل لآخر ومن مالك لآخر وما إذا كانت الشريعة تقضى بحساب عام يطبق فى موعد محدد. والحل الأخير أرجح فى الفقرة التالية التى تشير إلى اليوم السابع وطريقة احتسابه بالصورة نفسها (الخروج ٢٣: ١٢).

ولا نجد مثل هذا الإبهام فى شريعة التثنية (التثنية ١٥: ١-١٨). فيتم «الإبراء» (شْميطّاه) كل سبع سنين ثم يتم إعتاق كل من استُعبد لعدم سداد دين (ف ١-٦). والفقرات ١٢-٢٨ التى تكرر تشريعات الخروج (٢١: ٢-٦) فى هذا السياق الجديد تغرى بتأويل هذا التشريع بالصورة نفسها؛ فالعبيد مدينون عجزوا عن السداد

«فباعوا» أنفسهم أو «بيعوا»، وإعتاقهم مرتبط بشطب الدين. إلا أن الفقرات ٧-١١ تدل على أن هذا الإبراء عام ويتم فى موعد محدد: فليس للمرء أن يقبض يده عن أخيه الفقير «قائلاً قد قربت سنة السبت سنة الإبراء». وتتأكد الطبيعة العامة والدورية لهذا التشريع فى التثنية (٣١: ١٠-١١) التى تقضى بتلاوة الشريعة كل «سبع سنوات فى موعد سنة الإبراء».

وتشريع الخروج (٢٣: ٢-٧) الخاص بالأرض والذى ليس له وجود فى التثنية يتكرر فى سفر اللاويين (٢٥: ٢-٧): فللأرض أن تستريح لمدة سنة كل سبع سنوات فى دورة تحتسب بدايتها كسنة سبت منذ دخول الشعب الأرض الموعودة. ويعِد الرب بإحلال البركة على السنة السادسة بحيث يمكّنهم محصولها من العيش طوال سنة الراحة والسنة التالية لها أيضًا وحتى موعد الحصاد (اللاويين ٢٥: ١٨-٢٢).

يتضح من كل هذه البنود أن سنة السبت تمتاز براحة الأرض وعتق العبيد الإسرائيليين رمزًا للتنازل عن الديون. ويبدو أن دورة السبع سنوات مستوحاة من أسبوع السبعة أيام الذى ينتهى براحة السبت؛ من ثم كان استعمال لفظ «سبت» نفسه فى الإشارة إلى كل من سنة الراحة والفترة كلها (اللاويين ٢٥: ٨ و٢٦: ٣٤، ٣٥، ٤٣). وتتكرر دورات السبع سنوات فى سياقات توراتية أخرى (التكوين ٤١: ٢٥-٣٦ والتثنية ٩: ٢٤-٢٧) وفى الآداب الشرقية. ولكن ليس هناك ما يقابل الإبراء فى سنة السبت؛ ووجود بردية بطلمية تبرئ دينًا أبرم قبل سبع سنوات لا يعنى بالضرورة وجود العادة نفسها أو وجود تأثير يهودى.

ولا نكاد نجد فى الكتاب المقدس نفسه أى دليل على هذه المؤسسة خارج النصوص التشريعية. ومن المستبعد أن تكون «الأمارة» التى أعطاها أشعياء (الملوك

الثانى ١٩: ٢٩ = أشعياء ٣٧: ٣٠) إشارة إلى سنة السبت (أو سنة اليوبيل) على الرغم من أوجه الشبه بين هذا النص ونص اللاويين (٢٥: ٢١-٢٢). وعتق العبيد فى عهد صدقيا إجراء استثنائى يستشهد فيه إرمياء بنص التثنية (١٥: ١٢-١٣) ولكنه يشكو تجاهل الشريعة. و «الأرض المقدسة» طبقًا لرواية اللاويين (٢٦: ٣٥-٣٦ وانظر أخبار الأيام الثانى ٣٦: ٢١) لم تتمكن من «استيفاء سبوتها» إلا بعد ترحيل اليهود. وبعد السبى أمرهم نحميا بالتنازل فى سنة السبت عن نتاج الأرض وعمن احتجزوا كضمان لديون، ما يعد إشارة واضحة لأحكام سنة السبت (نحميا ١٠: ٣٢). ومع أن نحميا (٥: ١-١٣) لا يشير إليها فهذا لا يعنى أن الشريعة كانت غير معروفة آنذاك أو كانت معروفة وغير معمول بها، فالأزمة الاجتماعية كانت تتطلب حلاً عاجلاً (انظر ف ١١) دون انتظار لدورة السبت.

ولا نجد دليلاً واضحًا على تطبيق الشريعة فيما يتصل براحة الأرض على الأقل إلا فى العصر الهيلينى، ففى سنة ١٦٢-١٦٣ ق. م. حدث نقص فى الطعام عند اليهود «إذ كان سبت الأرض» (المكابيين الأول ٦: ٤٩، ٥٣). وهناك معلومات تاريخية أخرى يقدمها جوزيفوس المؤرخ لو صدقت لمكنتنا من تتبع هذا الالتزام حتى بداية عهد هيرود الأكبر. ففى عهد هيرود لدينا دليل آخر على وجود التشريع وعلى أنه كان مصدر إحراج للمقرضين. وفى تلك الفترة ابتدع هليل حيلة للتهرب من الشريعة عرفت باسم «پروسبول»، وهى إدراج عبارة فى العقد ينكر بها المدين الميزة التى كان سيحظى بها من سنة السبت. وهناك إقرار بدين يتضمن عبارة كهذه تم العثور عليه فى المربعات. وكانت الأرض أيضًا تُراح، ويلاحظ أن عقود المزارعة التى تم العثور عليها فى المكان نفسه تمتد حتى سنة السبت التالية (شْميطّاه). وهى مؤرخة

بفبراير ١٣٣م. التى كانت بداية دورة سبت وهى الفترة التى يتم فيها تجديد عقود حيازة الأرض.

من ثم فسنة السبت مؤسسة قديمة ولكن يصعب تحديد مدى التزام بنى إسرائيل بها. فالأدلة الإيجابية نادرة ومتأخرة وتنتمى لعصور توهج قومى ودينى.

٩. سنة اليوبيل

فى اللاويين ٢٥ ترتبط أحكام سنة السبت بأحكام سنة اليوبيل (اللاويين ٢٥: ٨-١٧، ٢٣-٥٥ حيث تنطبق فقرات عديدة منها على كليهما). وهو نص يطرح بعض التساؤلات الصعبة. فيسمى اليوبيل بهذا الاسم لأن بدايته تم إعلانها بالنفخ فى البوق (يوبيل). وكانت تحل كل خمسين سنة فى نهاية سبعة أسابيع من السنين. وكانت بمثابة عتق (دْرُور) لكل سكان الأرض. وكانت الحقول تستريح وكل إنسان يدخل أرض أسلافه مرة أخرى أى تعود الحقول والبيوت التى تغربت لأصحابها الأصليين باستثناء بيوت المدن حيث لم يكن يمكن استردادها إلا بإعادة شرائها فى السنة التالية لبيعها. وبالتالى كانت التعاملات الخاصة بالأرض تتم بحساب عدد السنين الباقية إلى اليوبيل التالى، فلم يكن المرء يشترى الأرض إلا بعدد مرات حصادها. وكان يتم عتق المدينين العاجزين عن السداد والعبيد الإسرائيليين، لذا فإن أسعار شراء هؤلاء العبيد كان يحتسب بعدد السنوات المتبقية إلى اليوبيل التالى. وكانت المبررات الدينية لهذه الإجراءات موجودة، فالأرض لا تباع بيعًا مطلقًا، فهى مِلك الرب، وبنو إسرائيل لا يستعبَدون إلى الأبد، فهم خدام الرب الذى أخرجهم من مصر.

ويبدو أن التطبيق العملى لهذا التشريع واجهته عقبات صعبة. فما لم نفترض أن

هذه السنة الخمسين كانت فى واقع الأمر السنة التاسعة والأربعين آخر سنوات السبت وعلى خلاف ما تنص عليه الفقرات ٨-١٠ فهذا معناه أن الأرض كانت تترك للراحة لسنتين متتاليتين. فالتشريع يفترض أن نقل الملكية والإقراض بفوائد والاستعباد ضمانًا لدين عادات سائدة، وهكذا كان الحال فعلاً فى عصر المملكة. ولكن فى مجتمع متطور كهذا يصعب افتراض وجود عملية رد عامة للأراضى والمتلكات لأصحابها الأصليين أو ورثتهم. ثانيًا ما كان للتعاليم الخاصة بعتق العبيد أن تكون فعالة فى حد ذاتها بينما تتناقض مع تشريع سنة السبت الذى يقضى بعتقهم كل سبع سنوات.

وليس ثم دليل على أن هذا التشريع طُبق فى أى وقت. وهناك فقرتان تشريعيتان تشيران إليه (اللاويين ٢٧: ١٦-٢٥ والعدد ٣٦: ٤) إلا أنهما تنتميان إلى النسخة النهائية من أسفار موسى الخمسة وتعتمدان بصورة جلية على اللاويين ٢٥. وليس ثم نص تاريخى يشير إليه حتى حين يتطلب السياق ذكره. ففيما يتصل بموضوع عتق العبيد العبرانيين يستشهد إرمياء (٣٤: ١٤) بالتثنية ١٥ دون اللاويين ٢٥. ويدفع نحميا الشعب إلى الالتزام بسنة السبت ولكنه لا يقول شيئًا عن سنة اليوبيل (نحميا ١٠: ٣٢). وفى أسفار الأنبياء يشير حزقيال (٤٦: ١٧) إلى ذلك، فإذا أعطى الحاكم هبة من ملكه لأحد خدمه تعود الهبة إلى الحاكم «فى سنة العتق» (درور) كما هو الحال فى اللاويين (٢٥: ١٠). إلا أن تعاليم حزقيال موجهة لعصر قادم، كما أن هذا النص تحديدًا يعد مضافًا. وهناك إشارة ضمنية أخرى نجدها فى أشعياء (٦١: ١-٢) حيث يبشر النبى بسنة فضل وعتق (درور) للأسرى؛ إلا أن هذا النص ينتمى إلى ما بعد السبى.

وهكذا فإن تشريع اليوبيل يضع قاعدة للعدل والمساواة الاجتماعية لم تتحقق قط. ويصعب تحديد تاريخ نشأته. وهو يشكل جزءًا من «تشريع القدسية» (اللاويين ١٧-٢٦) الذى يعد أقدم نصوص سفر اللاويين، وربما جمعه كهنة أورشليم فى أواخر عصر المملكة، إلا أن تشريع اليوبيل مضاف إلى «تشريع القدسية»، ووضع كتطور لتشريع السبت، وكان لايزال غير معروف فى عصر إرمياء. وربما دوِّن إبان السبى. ولو كانت هذه الفقرة من عمل حزقيال (٤٦: ١٧) لاستغرق حزقيال فى تأمل هذه الأفكار نفسها. أو ربما دوِّن بعد السبى، بل بعد نحميا لأنه لا يشير إليه.

من ناحية أخرى هناك آراء أخرى ترجع به إلى تاريخ أقدم كثيرًا. فمبدأ عدم خروج الميراث إلى الغرباء الذى يدافع عنه هذا التشريع فكرة قديمة. وسنوات السبت السبع يليها يوبيل السنة الخمسين لها ما يقابلها فى السبوت السبعة بين تقديم الحزمة الأولى وعيد الأسابيع الذى يُحتفل به فى اليوم الخمسين أو العنصرة (اللاويين ٢٣: ١٥-١٦). ودورات الخمسين يومًا أساس تقويم زراعى ربما اتبع فى كنعان ولايزال باقيًا إلى حد ما بين مزارعى فلسطين. ولكن يلاحظ أن السنة الخمسين بما تتميز به من إعادة توزيع للأرض أو الإبراء من الديون وعتق المرهونين ضمانًا للديون لا وجود له فى أى مكان خارج الكتاب المقدس؛ وليس هناك أى دليل على وجود مثل هذا العتق العام فى أى عصر من العصور. ولجأ البعض إلى شواهد الألواح المسمارية التى ورد بها أن الألواح (العقود) تهشمت، إلا أن هذا الفعل لا يدل إلا على إلغاء اتفاق أو بطلانه لخلل تشريعى به أو الوفاء بالالتزام. وهناك من ذهب إلى وجود صلة بينه وبين اللفظ الأكدى 'أندورارو' أو 'دورارو'

الذى يعنى الإعفاء أو العتق أو إعلان الحرية، وهو يتصل بصورة واضـحة بـاللفظ العبرى 'دْرور'؛ إلا أن هذا اللفظ لا يعنى الإبراء العام والدورى من الالتزامات.

بأخذ كل هذه العناصر فى الاعتبار يزداد رجحان الفرضية الـتى تـرى أن تـشريع اليوبيل كان محاولة متأخرة وغير فعالة لإضفاء مزيد من الـصرامة بتوسـيع نطاقـه ليشمل ملكية الأراضى وفى الوقت نفسه لتيسير تطبيقه بمد الفـترة بـين سـنوات الإبراء. وهو مستوحى من أفكار قديمة واستعان بإطار تقويم قديم لم يكن فقـد كل قيمته فى الحياة الزراعية وفى الأوساط الدينية. ولكنه كان تشريعًا مثاليًا وظل فكـرة ميتة.

الفصل الثانى عشر

التقسيمات الزمنية

١. تقاويم الشرق القديمة

نقرأ فى سفر التكوين (١: ١٤) أن الرب خلق الشمس والقمر «لِيَفْصِلا بَيْنَ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ وَتَكُونَ لآيَاتٍ وَأَوْقَاتٍ وَأَيَّامٍ وَسِنِينٍ» ويتم حساب الزمن عمليًا بدوران هذين الجرمين. فيتم حساب اليوم بدوران الشمس حول الأرض والشهر بدوران القمر حول الأرض والسنة بدوران الأرض حول الشمس. واليوم وهو أسهل ما يلاحظ من الوحدات الزمنية والذى ينظم الحياة العامة والخاصة هو بالضرورة الوحدة الأساسية فى كافة النظم، إلا أن الشهر القمرى لا يساوى عددًا صحيحًا من الأيام، واثنا عشر شهرًا قمريًا تساوى ٣٥٤ يومًا وثمانى ساعات وكسر من ساعة، فى حين أن السنة الشمسية مقدارها ٣٦٥ يومًا وخمس ساعات وكسر من ساعة. من ثم فالسنة القمرية أقصر من السنة الشمسية بحوالى أحد عشر يومًا. وهذه فروق طفيفة بالنسبة لمجتمع بدائى ولا تحتاج إلا إلى التصحيح من فترة لأخرى من خلال تعديلات تطبيقية. إلا أن تطور المؤسسات المدنية والدينية والضرائب المستحقة للدولة دوريًا والاحتفالات الدينية والعقود بين الأفراد فى عصور الشرق الأولى كلها أدت إلى حتمية تحديد تواريخ الماضى والمستقبل أى إلى وضع تقويم

رسمى. وكانت هذه النظم تتباين بتباين العصور والبقاع، والتاريخ القديم للتقويم يتسم بقدر كبير من التعقيد.

تبنى المصريون فى البداية تقويمًا قمريًا تم تعديله لضمان أن يكون الشروق الشمسى لنجم الشعرَى اليمانية - الذى كان لابد لعيده أن يحل فى آخر شهور السنة - علامة على نهاية السنة. وللحفاظ على التوافق بين السنتين القمرية والشمسية كانوا يضيفون شهرًا قمريًا من فترة لأخرى. وكان هذا التقويم ينظم الأعياد الدينية الموسمية على مر تاريخ مصر كله. وفى مطلع الألفية الثالثة قبل الميلاد ولتفادى هذه التعديلات التعسفية وللوفاء باحتياجات الحياة المدنية أقروا سنة شمسية قوامها اثنا عشر شهرًا، فى كل شهر ثلاثون يومًا مع إضافة خمسة أيام زائدة ليصبح مجموع أيامها ٣٦٥ بدءًا من الشروق الشمسى لنجم الشعرى اليمانية. وكان هذا أقرب عدد ممكن من الأيام للسنة الطبيعية، إلا أن هذه الأخيرة كانت تتأخر يومًا عن السنة المدنية كل أربع سنوات. واستغرق الأمر وقتًا طويلاً من المصريين لمعالجة هذه المسألة، وشيئًا فشيئًا انفصلت السنة المدنية عن السنة الطبيعية، فأصبح اليوم الأول من الشهر الأول لا يتوافق مع الشروق الشمسى لنجم الشعرى اليمانية إلا كل ١٤٦٠ سنة (دورة الشعرى). وبعد قرن أو قرنين من التقويم المدنى الجديد أصبح التعارض بين السنة المدنية والسنة الطبيعية كبيرًا؛ ولكن نظرًا لعدم قدرتهم على المساس بالسنة المدنية طابقوها بتقويم قمرى جديد يضيف شهرًا زائدًا طبقًا لقاعدة مبسطة تقوم على دورة قوامها خمس وعشرون سنة. وكان الحل السليم أن تتم إضافة يوم لكل سنة مدنية رابعة، إلا أن هذا لم يبدأ العمل به إلا فى سنة ٢٣٧ ق. م. بمرسوم كانوبس الذى ظل مهملاً. ولم يبدأ العمل به إلا ضمن إصلاحات

يوليوس قيصر التى استثنت سنة كبيسة، وهو النظام الذى لايزال معمولاً به إلى يومنا هذا.

ظلت بين النهرين متمسكة بتقويم قمرى منذ أقدم العصور تتألف السنة فيه من اثنى عشر شهرًا يتراوح الشهر ما بين ٢٩ و٣٠ يومًا دون ترتيب محدد حيث يبدأ الشهر التالى من ليلة رؤية الهلال. وكانت أسماء الأشهر تختلف من منطقة لأخرى فى البداية، ولكن ساد تقويم نيپور تدريجيًا منذ عصر حامورابى. ومع ذلك فإن تقويم نوزو فى أواسط الألفية الثانية يضم نسبة عالية من الأسماء الحورية، وكانت لأشور تقاويم عدة معًا حتى عصر تيجلاث بيلصر الأول الذى أقر التقويم البابلى. وفيه كانت السنة تبدأ بالربيع بأول أيام نيسانو، وتنتهى بآخر أيام آدارو. وكان يتم تصحيح فارق الأحد عشر يومًا بين السنة القمرية والسنة الشمسية كل سنتين أو ثلاث بإضافة شهر ثالث عشر يسمى أولولو الثانى (الشهر السادس) أو أدارو الثانى (الشهر الثانى عشر). وكانت السلطات العامة تقرر السنوات التى تتم فيها الزيادة. فكتب حامورابى إلى أحد عماله قائلاً: «هذه السنة بها شهر كبيس. لذا فالشهر القادم يجب أن يسمى أولولو الثانى». وظل هذا النظام ساريًا فى العصر الفارسى. وكان علماء الفلك البابليون يدركون أن السنتين كانتا تتطابقان فى نهاية تسع عشرة سنة لو أضيفت سبعة أشهر قمرية، إلا أن قواعد تحديد السنوات الكبيسة لم توضع فى هذه الدورة إلا فى مطلع القرن الرابع قبل الميلاد.

والتقويم الإسلامى الذى يتبع سنة قمرية غير منقحة لا تظل الأشهر فيها ثابتة مع المواسم ليس بدائيًا، بل إنه ابتكار عملى جاء به الإسلام. وكان العرب فى الجاهلية

يتبعون سنة قمرية يتم توفيقها مع السنة الطبيعية بإضافة أشهر، وكانت أسماء شهورهم ترتبط جزئيًا بالعمليات الزراعية.

ولا تزال معلوماتنا محدودة عن التقويم القديم فى الشام وفلسطين. إذ تعرضت المنطقتان لتأثيرات مختلفة تحت ضغط الغزو والحكم الأجنبى. وعندما كانت السيادة عليهما للمصريين أدخلوا حسابهم الخاص فى الوثائق الرسمية على الأقل؛ فهناك نقش اكتشف بتل الدوير (لخيش) يشير إلى عملية تسليم للقمح فى الشهرين الثاني والرابع من الفيضان (النيلى) وهو أحد مواسم السنة المصرية الثلاثة. وفى شمال سوريا نجد الأسماء الحورية للأشهر جنبًا إلى جنب مع الأسماء السامية، وتختلف المسميات فى كل حالة عنها فى بين النهرين. وتكشف النقوش عن عدد من أسماء الأشهر الفينيقية ولكنها لا تساعدنا على تحديد ترتيبها. والانطباع العام يتسم بالحيرة الشديدة، إلا أن الأرجح أنهم كانوا يتبعون تقويمًا قمريًا فى كل مكان، فهو الوحيد القائم على مراعاة الأشهر التى تضبط السنة حسب إيقاع العمليات الزراعية. وإذا نحينا التأثير السطحى والمؤقت للنظام المصرى جانبًا لا نجد دليلاً على استعمالهم سنة شمسية حقيقية.

جرت فى الآونة الأخيرة محاولة لإثبات وجود نظام مختلف تمامًا فى بين النهرين القديمة. وتذهب هذه النظرية إلى أن التجار الأشوريين الذى كانوا يديرون تجارتهم فى كابادوشيا فى أوائل الألفية الثانية قبل الميلاد كانوا يقسمون السنة إلى سبع فترات بكل منها خمسون يومًا، وكل خمسين يومًا تضم سبعة أسابيع ويوم عيد. ولما كان مجموع سبع خمسينات لا يزيد عن ٣٥٠ يومًا، ولما كانت الزراعة والتجارة تتطلبان توافقًا مع السنة الطبيعية زيدت فترة ستة عشر يومًا (شَپاتوم) فى نهاية تلك السنة.

ويقال إن هذا التقويم كان يستعمل فى كابادوشيا إلى جانب تقويم السنة القمرية المنقحة. وكان هذا النظام يقبل المد لفترات أطول، وكانوا يحسبون بفترات من سبع سنوات وخمسين سنة (دارُم). وفى العصر نفسه فى بابل هناك من الشواهد ما يدل على الحساب بفترات قوامها سبع سنوات. إلا أن هذه الفرضية تقوم على أسانيد واهية؛ والسند الرئيس لها لفظ 'حامُشتوم' الذى تُرجم بمعنى «خمسين» يومًا، إلا أن اللفظ على الأرجح يعنى فترة خمسين يومًا أو الخامس من أحد الأشهر. كما أن المرجح أن استعمال هذا الحساب فى أشور وبابل اقتصر على القرون الأولى من الألفية الثانية قبل الميلاد. على أى فلدينا بقايا نظام مشابه فى مؤسسة اليوبيل وتقويم الأعياد فى إسرائيل. فتقويم طوائف قمران يعدد الأعياد الزراعية التى كان يحتفل بها كل خمسين يومًا تقريبًا. وهناك تطبيق جزئى لهذا النظام الخمسينى نجده أيضًا فى تقويم المسيحيين النساطرة وعبر هذه النسخة المسيحية فى تقويم المزارعين الفلسطينيين الذين يحسبون سبع خمسينات من الأيام بين كل عيد وعيد.

٢. التقويم عند بنى إسرائيل: اليوم

هذا التعقيد نفسه نجده فى إسرائيل التى كانت تقع فى مفترق حضارات عديدة وتعرضت لتأثيرات متباينة عبر تاريخها. ولكن مما زاد من هذا التعقيد الفرضيات المتضاربة للباحثين المحدثين، ويبدو أن هناك حلاً أبسط وأكثر تماسكًا يمكن إيجاده بدلاً من هذه الفرضيات التى ظهرت مؤخرًا.

كما هو الحال فى كل مكان كانت الوحدة الأساسية اليوم الشمسى. وكان المصريون يحسبونه من الصباح إلى صباح اليوم التالى ويقسمونه إلى اثنتى عشرة ساعة للنهار ومثلها لليل؛ ويتفاوت عدد الساعات حسب خط العرض والموسم. وفى بين النهرين

كان اليوم يحسب من المساء إلى المساء؛ وكان ينقسم إلى اثنى عشر بيرو بكل منها ساعتان، وفى كل بيرو ثلاثون وحدة قوام كل منها أربع دقائق. وكان النهار والليل ينقسمان إلى ستة أقسام قوام كل منها بيروان أى أربع ساعات. من ثم كان هناك فارق بين الساعة الموسمية والساعة الحقيقية كما كان الحال فى مصر، إلا أنهم تمكنوا من وضع جداول توافقية لمختلف الأشهر.

وظل اليوم يحسب من الصبح إلى الصبح لمدة طويلة فى إسرائيل. وعندما كانوا يريدون الإشارة إلى يوم بطوله أى لمدة أربع وعشرين ساعة كانوا يقولون «النهار والليل» أو ما شابه ذلك مع ذكر النهار أولاً؛ وهناك عشرات الإشارات لهذا المعنى (التثنية ٢٨: ٦٦-٦٧ وصموئيل الأول ٣٠: ١٢ وأشعياء ٢٨: ١٩ وإرمياء ٣٣: ٢٠ إلخ) ما يوحى بأنهم كانوا يحسبون اليوم بدءًا من الصبح، فالدنيا بدأت فى الصباح بخلق النور، وفى الصباح بدأ فصل النهار عن الليل وتمييز الأوقات أيضًا (التكوين ١: ٣-٥ وانظر ١٤، ١٦، ١٨). وتم التوصل إلى الاستنتاج المضاد لذلك من التكرار الذى يقطع قصة الخلق: «وَكَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا وَاحِدًا»؛ إلا أن هذه العبارة بورودها بعد وصف كل من الخلقين (ومن الواضح أن كليهما حدث فى أثناء فترة الضوء) تشير إلى وقت الفراغ حتى طلوع الصبح، أى نهاية النهار وبداية خلق جديد.

وفى أحدث أسفار العهد القديم ترد عبارة «النهار والليل» معكوسة: فتثنى يهوديت على الرب «لَيْلاً وَنَهَارًا» (يهوديت ١١: ١٧) وتطلب إستير صومًا لثلاثة أيام «لَيْلاً وَنَهَارًا» (إستير ٤: ١٦) ويتحدث دانيال عن ألفين وثلاثمئة «مساء وصباح» (دانيال ٨: ١٤). والصيغة نفسها تطالعنا فى نصوص ليست متأخرة بهذا القدر

ولكنها تنتمى حتمًا إلى ما بعد السبى: المزامير (٥٥: ١٨): «مَسَاءً وَصَبَاحًا وَظُهْرًا»؛ وأشعياء (٢٧: ٣): «لَيْلاً وَنَهَارًا»، وأشعياء (٣٤: ١٠): «لا بالليل ولا بالنهار». ولا نجد هذا الترتيب إلا فى فقرتين تنتميان إلى ما قبل السبى: الملوك الأول ٨: ٢٩ وإرمياء ١٤: ١٧، إلا أن التوازى فى أخبار الأيام الثانى ٦: ٢٠ فى الحالة الأولى وقراءات الروايات القديمة فى الحالتين يوحى بأن النص المسورى واجب التصحيح. وعلى النقيض من ذلك فحيثما نجد الترتيب «ليلاً ونهارًا» فى الفقرات المتأخرة فإنه يفسر بعلو منزلة النهار فى السياق مقارنة بالليل (زكريا ١٤: ٧ والجامعة ٨: ١٦) أو بأنه صيغة قديمة متأصلة فى لغة الكلام وظلت باقية فيها.

والاستنتاجان ناشئان من بعض القصص التوراتية. ففى قصة ابنتى لوط: «وَحَدَثَ فِي الْغَدِ أَنَّ الْبِكْرَ قَالَتْ لِلصَّغِيرَةِ: إِنِّي اضْطَجَعْتُ الْبَارِحَةَ مَعَ أَبِي. نَسْقِيهِ خَمْرًا اللَّيْلَةَ أَيْضًا» (التكوين ١٩: ٣٤). وفى قصة لاوى إفرايم يمكث مع حميه ثلاثة أيام ويقضى الليل عنده. وفى اليوم الرابع يصحو ويعتزم الرحيل، فيُستبقى ويقضى الليل مرة أخرى. وفى اليوم الخامس يقول له حموه: «إِنَّ النَّهَارَ قَدْ مَالَ إِلَى الْغُرُوبِ. بِيتُوا الآنَ. هُوَذَا آخِرُ النَّهَارِ. بِتْ هُنَا وَلْيَطِبْ قَلْبُكَ، وَغَدًا تُبَكِّرُونَ فِي طَرِيقِكُمْ وَتَذْهَبُ ...» (القضاة ١٩: ٤-٩). ويصل ثقاة شاول ليلاً لمباغتة داود فتقول له ميكال: «إِنْ كُنْتَ لاَ تَنْجُو بِنَفْسِكَ هَذِهِ اللَّيْلَةَ فَإِنَّكَ تُقْتَلُ غَداً» (صموئيل الأول ١٩: ١١). وفى بيت ساحرة عين دور يظهر صموئيل لشاول ليلاً ويقول له: «وَغَداً أَنْتَ وَبَنُوكَ تَكُونُونَ مَعِي» (صموئيل الأول ٢٨: ١٩). وهناك فقرات أخرى يمكن الاستشهاد بها لولا أنها أقل تحديدًا (القضاة ٢١: ٢-٤ وصموئيل الأول ٥: ٢-٤).

ومن ناحية أخرى لكى يمنع التجار من خرق السبت يأمر نحميا بغلق أبواب أورشليم ليلاً قبل السبت ولا يعاد فتحها إلا بعد السبت (نحميا ١٣: ١٩). واليوم هنا يبدأ بالمغيب.

وهذه الثنائية نفسها تطالعنا فى النصوص الطقسية إلا أن الخوض فيها أصعب نظرًا لأن تواريخها غير مؤكدة. فطبقًا لسفر اللاويين ٧: ١٥ و٢٢: ٣٠ يؤكل لحم القرابين فى اليوم نفسه ولا يترك شىء يؤكل إلى صباح اليوم التالى. فلو كان اليوم يبدأ فى المساء لقضت العبارة بأن يؤكل اللحم قبل المساء. والفصح يحتفل به فى اليوم الرابع عشر من الشهر الأول بعد المغيب؛ أما عيد الفطير الذى يستمر سبعة أيام فيبدأ فى اليوم الخامس عشر (اللاويين ٢٣: ٥-٦: وانظر العدد ٢٨: ١٦) وهذا اليوم الخامس عشر هو اليوم التالى للفصح (العدد ٣٣: ٣ وانظر يشوع ٥: ١٠). من كل هذا يفترض أن اليوم كان يبدأ بالصباح. إلا أن الحسبة الأخرى تبدو واضحة فى تاريخ يوم الكفارة «فِى تَاسِعِ الشَّهْرِ عِنْدَ الْمَسَاءِ. مِنَ الْمَسَاءِ إِلَى الْمَسَاءِ» (اللاويين ٢٣: ٣٢) وفى الخروج (١٢: ١٨) حيث يؤكل الفطير من مساء اليوم الرابع عشر إلى مساء الحادى والعشرين. والفقرتان تنتميان للنسخة النهائية من أسفار موسى الخمسة. ويستعمل هذا النهج فى الحساب فى عصور العهد الجديد وفى اليهودية المتأخرة مع السبت والأعياد الدينية والحياة المدنية.

من ثم فالأرجح أن تغيير الحساب حدث بين نهاية المملكة وعصر نحميا. وكان من الممكن تحديد تاريخ حدوثه بدقة لو تأكد أن المساء والصباح فى الفقرة ٢٢ من سفر حزقيال (٣٣: ٢١-٢٢) ينطبقان على اليوم الخامس من الفقرة ٢١. ونأتى بذلك إلى بداية السبى إلا أن النص غير محدد للأسف.

كان اليوم يقسم دون دقة تبعًا لظاهرتى الصباح والمساء الطبيعيتين (الخروج ١٨: ١٣ إلخ) ومنتصف النهار (التكوين ٤٣: ١٦، ٢٥ والملوك الأول ١٨: ٢٩) والفجر (التكوين ١٩: ١٥ ويشوع ٦: ١٥ وصموئيل الأول ٣٠: ١٧) وغروب الشمس (التكوين ١٥: ١٢، ١٧) والنسيم الذى يهب قبل الشروق (نشيد الأنشاد ٢: ١٧ و٤: ٦) ونسيم المساء (التكوين ٣: ٨) وحر النهار (التكوين ١٨: ١ وصموئيل الأول ١١: ١١ وصموئيل الثانى ٤: ٥). وتتخذ الشعائر فى بعض المواضع مرجعًا: فوقت تقدمة المساء توقيت فى الملوك الأول (١٨: ٢٩ وعزرا ٩: ٤، ٥ ودانيال ٩: ٢١). ومن العبادات ما قُضى بأدائه «بين المساءين» (الخروج ١٢: ٦ و١٦: ١٢ و٢٩: ٣٩، ٤١ و٣٠: ٨ والعدد ٩: ٣، ٥، ١١ و٢٨: ٤، ٨) وهى عبارة تشير إلى الوقت الفاصل بين مغيب الشمس وحلول المساء، أى وقت الغسق، وهى فترة شديدة القصر فى الشرق. واستمر أهل السامرة على تفسيرها بهذا المعنى بينما فسرها الفريسيون بأنها الوقت الذى يسبق الغروب.

وكان الليل يقسم إلى ثلاثة أهزاع: الهزيع الأول (ربما مراثى إرمياء ٢: ١٩) والهزيع الأوسط أى منتصف الليل (القضاة ٧: ١٩) والهزيع الأخير أى الصباح (الخروج ١٤: ٢٤ وصموئيل الأول ١١: ١١). وهذا التقسيم ينتمى إجمالاً إلى بين النهرين، أما فى عصور العهد الجديد فتم العمل بالعادة المصرية والرومية حيث يقسم الليل إلى أربعة أهزاع (متى ١٤: ٢٥ ومرقس ١٣: ٣٥).

ولا علم لنا بوجود تقسيمات أصغر للوقت. فكلمة «شاعا» التى اتخذت فيما بعد معنى «ساعة» لم ترد إلا فى آرامية دانيال بمعنى 'لحظة' المبهم (دانيال ٤: ١٦ وانظر ٣: ٦، ١٥ و٤: ٣٠ و٥: ٥). لكن بنى إسرائيل كان لهم أساليبهم فى تحديد ساعات

اليوم. ففى بين النهرين ومصر ظلت الساعات المائية والمزاول تستعمل منذ الألفية الثانية قبل الميلاد، وعُثر فى جيزر على مزولة مصرية ترجع إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. أما «درجات آحاز» حيث تراجعت الشمس ست درجات بدعوة من أشعياء (الملوك الثانى ٢٠: ٩-١١ = أشعياء ٣٨: ٨) فليست مزولة، بل درَجًا أنشأه آحاز ربما إلى «العلية» المشار إليها فى الملوك الثانى (٢٣: ١٢). والآية هنا ليست آية «ساعة» تتحرك للأمام أو للخلف، بل حركة مفاجئة لظل على درَج.

٣. الشهر

كما كان المصريون يحسبون اليوم من الصبح إلى الصبح كذلك كانوا يحسبون الشهر القمرى بداية من صباح اليوم الذى يختفى فيه الربع الأخير من القمر السابق. أما البابليون فكما كانوا يحسبون اليوم من المساء إلى المساء جعلوا الشهر يبدأ من ظهور الهلال عند مغيب الشمس. وبما أن بنى إسرائيل كانوا يحسبون اليوم من الصبح إلى الصبح فربما حذوا حذو المصريين فى تحديدهم بداية الشهر، إلا أن هذا ليس مؤكدًا. وإذا تأكد ذلك لأمكن فهم القصة التى وردت مفصلة بسفر صموئيل الأول (٢٠: ١٨-٣٥) ولأمكن تفسير تحويل بداية عيد الفطير من اليوم الخامس عشر (اللاويين ٢٣: ٦) إلى الرابع عشر (الخروج ١٢: ٨) وضمه إلى الفصح بتغيير الحساب؛ فكان نهج البابليين فى حساب اليوم حل محل النهج المصرى.

والأمر المؤكد فى كافة الأحوال أن بنى إسرائيل اتبعوا شهرًا قمريًا. وكانوا كالكنعانيين يسمون الشهر 'يرَح' التى تعنى «القمر» أيضًا: فالشهر شهر قمرى. ولكنهم (انظر الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ وصموئيل الأول ٦: ١ و١٠: ٢٧ والملوك الأول ٤: ٧) سرعان ما سموا الشهر 'حودِش' التى تعنى «الهلال» فى المقام الأول. وفى الملوك

الأول (٦: ٣٨ و٨: ٢) يلتبس لفظ 'يرَح' وهو الاسم الكنعاني للشهر مع لفظ 'حودِش' كرقم للشهر.

ولما كان الشهر القمرى ٢٩ يومًا و٢١ ساعة وكسر من ساعة فإن الشهور القمرية تراوحت بين ٢٩ و٣٠ يومًا تبادليًا. وسميت فى البداية بأسماء كنعانية ترتبط بالمواسم: 'أبيب' شهر كيزان الذرة (الخروج ١٣: ٤ و٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ والتثنية ١٦: ١)، 'زيو' شهر الزهور (الملوك الأول ٦: ١، ٣٧)، 'إيتانيم' الشهر الذى لا يواصل التدفق فيه إلا جداول الماء الدائمة (الملوك الأول ٨: ٢)؛ 'بول' شهر الأمطار الغزيرة (الملوك الأول ٦: ٣٨). والأسماء الثلاثة الأخيرة ترد مع غيرها فى النقوش الفينيقية؛ وأبيب لم يتأكد بها بعد ولكن تكشف غموضه فى النقوش السيناوية الأصلية ولو أن القراءة غير مؤكدة.

ظلت التسميات الكنعانية باقية لمدة طويلة فكانت لاتزال مستعملة فى سفر التثنية الذى يحدد عيد الفصح بشهر أبيب (التثنية ١٦: ١)، وعدم ورود هذه التسميات فى الأسفار التاريخية اللاحقة على عهد سليمان محض صدفة. فكان هذا تقويمًا رسميًا، ويبدو أن هناك تسميات أخرى كانت متداولة فى الحياة اليومية. فتم العثور فى جيزر على لوح جيرى عليه نقش يعزى للقرن العاشر قبل الميلاد. ومن المؤكد أن النص نقشه إسرائيلى. وهو تقويم يتضمن الجدول التالى:

شهران : ع س پ	= الحصاد
شهران : ز ر ع	= بذر
شهران : ل ق ش	= بذر متأخر
شهر : ع ص د پ ش ت	= جمع الكتان

شهر: ق ص ر س ع رم = حصاد الشعير

شهر: ق ص ر و ك ل = حصاد (القمح) والمحاسبة (؟)

شهران: ز م ر = تقليم

شهر: ق ش = ثمار صيفية

وليست هذه مذكرة بمهام تؤدى فى مختلف شهور السنة؛ بل جدول توافقى بين اثنى عشر شهرًا قمريًا (شهور السنة الرسمية مدرجة به بدون أسمائها) ودورات السنة الزراعية التى كان المزارعون يعرّفونها بالمهام التى يؤدون فيها. ويرد فى العهد القديم عدد من هذه التسميات لتمييز التواريخ. ففى أقدم التقاويم الدينية يقضى سفر الخروج (٢٣: ١٦) بمراعاة عيد الحصاد (قَشير) وعيد قطف الثمار (عَسيف)؛ ويحدد الخروج (٣٤: ٢٢) عيد الأسابيع بحصاد القمح وعيد قطف الثمار. فتصل راعوث وحماتها إلى بيت لحم «فى ابتداء حصاد الشعير» (راعوث (١: ٢٢)؛ ويخرج رأوبين «فِي أَيَّامِ حَصَادِ الْحِنْطَةِ» (التكوين ٣٠: ١٤)؛ ويأتى شمشون لزيارة زوجته «فِي أَيَّامِ حَصَادِ الْحِنْطَةِ» (القضاة ١٥: ١). و«حَصَادُ الْحِنْطَةِ» فى سفر صموئيل الأول (١٢: ١٧) إشارة إلى الموسم وكذلك «حصاد الشعير» فى صموئيل الثانى (٢١: ٩-١٠). ويرى عاموس تجمع أسراب الجراد «فِي أَوَّلِ طُلُوعِ خِلْفِ الْعُشْبِ» (عاموس ٧: ١). وبعد ذلك بمدة طويلة وفى إشارة إلى المواسم الأربعة المستعارة من اليونان يطلق حاكم طائفة قمران أسماء مستمدة من الزراعة: قَشير (حصاد)؛ قَيص (ثمار صيفية)؛ زيرَع (موسم البذر)؛ ديشِع (براعم لينة). والأسماء الثلاثة الأولى موجودة بالفعل فى تقويم جيزر ولكنها موفقة هنا مع المواسم اليونانية والترتيب ترتيب سنة تبدأ

بالربيع. ويبدو أن هناك ما يدل على أن هذه الجماعة القمرانية نفسها كان لها تقويم زراعى أكمل مقارنةً «بخمسينيات» المزارعين الفلسطينيين المحدثين.

وفى التقويم الرسمى كانت الأعداد المسلسلة تستبدل بها فى بعض الأحيان المسميات الكنعانية للأشهر، فكانت تعد من الأول إلى الثانى عشر. وتأييدًا لقدم هذا النظام، يمكن الاستشهاد بعادة المصريين بعدّ أشهر مواسم السنة الثلاثة من واحد إلى أربعة أو بعبارات من بين النهرين تقول: «من بداية السنة إلى الشهر الخامس، ومن الشهر السادس إلى نهاية السنة» (فى تشريع حامورابى) أو «تفاءلت ... بالشهر السادس» (فى وثائق ماتى) أو «فى الشهر السادس سأرسله» (فى رسائل العمارنة). إلا أن تقسيم المصريين للسنة إلى ثلاثة مواسم لم يخترق إسرائيل، والعبارات الأكدية التى استشهدنا بها لتونا تعد استثناء ولا تشكل جزءًا من صيغ تأريخية أصيلة.

ليس هناك فى الحقيقة دليل على هذا النظام فى الأسفار التاريخية قبل وصف استيلاء نبوخذنصر على أورشليم (الملوك الثانى ٢٥ = إرمياء ٥٢). والفقرات الأخرى (يشوع ٤: ١٩ والملوك الأول ١٢: ٣٢ وما بعدها) من وضع الناسخ، ورقم الشهر فى الملوك الأول (٦: ٣٨ و٨: ٢) ترجمة للمسمى الكنعانى. وفى سفر إرمياء تطالعنا هذه العادة فى عهد يوياقيم (إرمياء ٣٦: ٩، ٢٢) وفى عهد صدقيا (إرمياء ٢٨: ١، ١٧ و٣٩: ١، ٢ وانظر ١: ٣) وبعد سقوط أورشليم (إرمياء ٤١: ١). إذن فالتغيير تم بعد عهد يوشيا، ما يؤكده التثنية الذى لا يزال يورد المسمى القديم لشهر أبيب (التثنية ١٦: ١). وتزامن التغيير كما سنرى مع تبنى السنة البابلية التى تبدأ بالربيع.

ولم تلق تسميات الشهور البابلية القبول فى بادئ الأمر ربما لارتباطها بعبادة الأصنام، واستبدلت بها الأعداد المسلسلة. وهناك لوحتان مسماريتان من القرن السابع قبل الميلاد عثر عليهما فى جيزر مؤرختان بالتسمية البابلية للشهر إلا أنهما مدونتان بالأشورية وتحت حكم الأشوريين. وتظل الإشارة إلى الشهور بالأعداد المسلسلة معمولاً بها فى سفر حزقيال، وفى سفر حجى بعد السبى. وفى سفر زكريا يفسر الشهر الحادى عشر بأنه شهر شباط (زكريا ١: ٧) والسابع شهر كسلو (زكريا ٧: ١) إلا أن هذه التسميات تحريفات لاحقة. وترد التسميات البابلية فى الوثيقة الآرامية لسفر عزرا (٦: ١٥) وفى سيرة نحميا (نحميا ١: ١ و٢: ١ و٦: ١٥) وهو أمر غير مستغرب؛ لأن الفرس كانوا اتخذوا من التقويم البابلى تقويمًا لهم إلا أن من نقح أسفار عزرا ونحميا وأخبار الأيام لا يستعمل إلا الأعداد المسلسلة. وسفر عزرا دائم الإشارة إلى الأشهر بتسمية عددية يليها المسمى البابلى باستثناء حالة واحدة. وفى سفرى المكابيين يرد العدد المسلسل وحده فى بعض المواضع (المكابيين الأول ٩: ٣ و٥٤ و١٠: ٢١ و١٣: ٥١) ويليه المسمى البابلى فى مواضع أخرى (المكابيين الأول ٤: ٥٢ و١٦: ١٤ والمكابيين الثانى ١٥: ٣٦) إلا أن المسمى البابلى بصيغته اليونانية يرد وحده بصفة عامة. وتدل هذه الاختلافات على أن المسميات البابلية لم تدخل إلا بعد السبى بزمن طويل ولم تتداول إلا فى حقبة متأخرة. وتدل الأسفار الخارجية كسفر اليوبيل وتراث قمران على مدى عناد المقاومة فى بعض الدوائر الدينية. ومع ذلك حظيت المسميات البابلية بقبول اليهودية الأصولية فى نهاية الأمر. وفيما يلى ترتيبها فى السنة بدءًا بالربيع ومقابلها التقريبى فى التقويم الجريجورى الحديث:

١. نيسان : مارس – أبريل

٢. إيار : أبريل – مايو

٣. سيوان : مايو – يونيو

٤. تموز : يونيو – يوليو

٥. آب : يوليو – أغسطس

٦. إيلول : أغسطس – سبتمبر

٧. تشرى : سبتمبر – أكتوبر

٨. مرهشوان : أكتوبر – نوفمبر

٩. كسلو : نوفمبر – ديسمبر

١٠. تِبث : ديسمبر – يناير

١١. شباط : يناير – فبراير

١٢. آدر : فبراير – مارس

ومنذ العصر الهيلينى فصاعدًا بدأ استعمال المسميات المقدونية للأشهر رسميًا. فيوردها أديب مثل يوسفوس، إلا أن اليهود لم يألفوها قط. وفى العهد القديم اليونانى لا نجد سوى شهرى 'خَنثيكوس' و 'ديوسكوروس' (؟) فى الوثائق الأجنبية لسفر المكابيين الثانى (١١: ٢١، ٣٠، ٣٣، ٣٨) وشهر ديستروس فى سفر طوبيا (٢: ١٢).

٤. الأسبوع

كان الشهر ذو الثلاثين يومًا يقسم فى التقويم المدنى المصرى إلى ثلاثة عقود. ويعتقد البعض أنه يمكن العثور على بقايا حساب مماثل فى العهد القديم. فالحداد على موسى دام ثلاثين يومًا، وكذلك الحداد على هارون (العدد ٢٠: ٢٩ والتثنية ٣٤: ٨) ما قد يقارن بالحداد على الأسيرة الذى دام شهرًا (التثنية ٢١: ١٣ وانظر إستر ٤: ١١

والتثنية ٨: ١٣). والعشرة أيام وحدة زمنية فى سفر التكوين (٢٤: ٥٥ وصموئيل الأول ٢٥: ٣٨). ويبدو اليوم العاشر من الشهر كأنه تاريخ أحد الأعياد أو الأحداث (الخروج ١٢: ٣ واللاويين ١٦: ٢٩ [يقابلها ٢٣: ٢٧ و٢٥: ٩ والعدد ٢٩: ٧]، يشوع ٤: ١٩ والملوك الثانى ٢٥: ١ [يقابلها إرمياء ٥٢: ٤ وحزقيال ٢٤: ١]، حزقيال ٢٠: ١ و٤٠: ١) وكذلك اليوم العشرون ولو بصورة أقل (العدد ١٠: ١١ و١١: ١٩). وعثر فى تل الفرح بالجنوب وتل الدوير على ألواح عظمية ثقبت بثلاثة خطوط متوازية بكل منها عشرة ثقوب. وربما كانت هذه «تقاويم» لحساب أيام الشهر، ويرجع تاريخها إلى بداية عصر المملكة.

كل هذا لا يرقى إلى مستوى الدليل. ولما كانت الأشهر القمرية تضم تسعة وعشرين وثلاثين يومًا تبادليًا يمكن الحديث عن الثلاثين يومًا باعتبارها شهرًا بصورة تقريبية، وإذا كانت «التقاويم» الصغيرة المكتشفة فى الحفائر تستعمل لكل الأشهر فهى تحتاج إلى ثلاثين ثقبًا. أما وجود عيد تم الاحتفال به أو حدث وقع فى العاشر من الشهر فلا يدل على شىء فيما يتعلق بتقسيم الشهر. ويتبين من سياق سفرى التكوين (٢٤: ٥٥) وصموئيل الأول (٢٥: ٣٨) أن هذا «العقد» لم يكن سوى حساب تقريبى كقولنا «حوالى عشرة أيام».

والوحدة الزمنية الوحيدة الأقل من الشهر وتتوفر عليها شواهد واضحة هى مدة السبعة أيام (شَبوَّع) أى الأسبوع. وأصل هذه المؤسسة المألوفة لنا يلفه غموض شديد. والشهر فى التقويم القمرى ينقسم بصورة طبيعية تبعًا لمنازل القمر. وأوضح تقسيم ما يميزه البدر فى منتصف الشهر، والحقيقة أن اليوم الخامس عشر كان ذا مكانة خاصة فى التقويم الأشورى البابلى وكان يعرف باسم شَپتّو. وهناك بضع

فقرات فى العهد القديم (الملوك الثانى ٤: ٢٣ وأشعياء ١: ١٣ و٦٦: ٢٣ وهوشع ٢: ١٣ وعاموس ٨: ٥) يقترن فيها الـ 'شَپتّو' بالهلال كيوم عيد. وفى سياق مماثل يورد سفر المزامير كلمة 'كيسىء' (بدر) الشديدة الندرة بحيث يرجح أن يكون لكلمة 'شَپتّو' فى الفقرات السابقة المعنى نفسه فى الأكدية. وينبغى أن نتذكر أن أكبر عيدين عند بنى إسرائيل وهما الفصح والخيام كان يحتفل بهما فى اليومين الرابع عشر والخامس عشر من الشهرين الأول والسابع على التوالى، أى مع اكتمال البدر؛ كما تحدد عيد البوريم اللاحق باكتمال بدر الشهر الثانى عشر.

وتقسيم الشهر إلى أربع وحدات تبعًا لأرباع القمر أقل وضوحًا فى النصوص. صحيح أن القمر فى قصيدة الخلق البابلية تتمثل وظيفته فى تحديد فترات الشهر بمنازله وأن التقويم البابلى منذ القرن السابع قبل الميلاد على الأقل يميز الأيام السابع والرابع عشر (التاسع عشر) والحادى والعشرين والثامن والعشرين التى توافق منازل القمر باعتبارها «أيام نحس» إلا أن التقويم البابلى الأشورى ظل حتى القرن الحادى عشر قبل الميلاد على الأقل يميز أيام نحس أخرى. وإذا كان هناك تقسيم إلى أسابيع فى التقويم اللاحق -وهو أمر ليس هناك ما يثبته- فإن الدورة كانت تقطع فى نهاية الشهر الذى كان يتكون من تسعة وعشرين يومًا أو ثلاثين، وكانت تبدأ من جديد مع كل هلال. وفى مصر يبدو أنه كان هناك تقسيم للأشهر إلى سبعة أيام وثمانية، وثمانية أيام وسبعة، بمسميات قمرية، ولكن من الواضح أن عدد الأيام ليس ثابتًا، وهى حقيقة تتعارض مع فكرة الأسبوع نفسها.

وظهرت مؤخرًا بعض التفسيرات المبتدعة للأسبوع. فذهب أحد الباحثين إلى أن أيام الأسبوع السبعة مستمدة من الرياح السبع التى كانت تهب من الجهات السبع

وفقًا لأقدم المفاهيم البابلية عن الكون. ويرى آخر أنـه نظـرًا لأن الـ 'حَمُـشتو' فى النصوص الكاپادوشية يفسر بأنه اليوم الخامس من الشهر فإن بنى إسرائيل أضـافوا «أسبوعًا» من ستة أيام فى التقويم الأشورى القديم وأبقوا على يوم سابع للراحـة. ولا طائل من وراء مناقشة فرضيات كهذه والأجدى أن نذكّر بالقيمة الدينية والرمزيـة للعدد سبعة وفترات السبعة الأيام المتكررة فى ملحمة جلجامش البابلية وقـصائد راس شمرة. فمن فقرات ملحمة جلجامش فقرة لهـا مقابـل مطـابق لهـا فى قـصة الطوفان (التكوين ٨: ١٠-١٢) ويتكرر ذكر فترات من سبعة أيام فى العهد القـديم: لحفلات الزفاف (التكـوين ٢٩: ٢٧ والقـضاة ١٤: ١٢) وللحـداد (التكـوين ٥٠: ١٠) وللعزاء فى رفاق أيوب (أيوب ٢: ١٣) وللولائم (إستر ١: ٥) ولمسيرة طويلة (التكوين ٣١: ٢٣ والملوك الثانى ٣: ٩ إلخ). وليس لهذه العبارات أية صلة رسمية بالتقويم، بل يرجح تكرارها أن فترات السبعة أيام كانت تمثل وحدة تقويم منذ عهد بعيد.

وإذا كان حساب كهذا طُبق بصورة موحدة فإنه مستقل عن الأشهر القمرية، لأن هذه الأشهر لا تقبل القسمة الدقيقة إلى أسابيع. والأرجح أن فكرة الأسبوع نـشأت عن ملاحظة تقريبية لمنازل القمر، ولكنها أضحت عنصرًا فى دورة مستقلة تتجاوز دورتى الأشهر والسنين. وهذا فى حد ذاته يميز الأسبوع الإسرائيلى عن «الأسبوعين» المصرى والبابلى. وهناك فوارق أهـم، فالأسـبوع يتحـدد براحـة اليـوم الـسابع أى السبت؛ وهو مؤسسة دينية قديمة تميز بها بنو إسرائيل وسـنتناولها بتفـصيل أكـبر ضمن تناولنا المؤسسات الدينية ونكتفى فى هذا المقام بالتنويـه إلى نتيجـة واحـدة، فحساب الأسابيع - وليس مجرد دلالة فترات السبعة الأيام فى الفقرات التى أوردنا

منذ قليل- لا وجود له إلا فى النصوص الطقسية باستثناء الفقرات المتأخرة بسفر دانيال (١٠: ٢ و٩: ٢٤-٢٧ حيث الإشارة إلى أسابيع من السنين).

ويقوم التقويم لدى إحدى الطوائف الدينية فى اليهودية على الأسبوع وحده. وهو ما يطالعنا فى أجلى صوره فى سفر اليوبيل الخارجى: فاثنان وخمسون أسبوعًا يشكلون سنة أو ٣٦٤ يومًا تنقسم إلى أرباع قوام كل منها ثلاثة عشر أسبوعًا أى واحد وتسعون يومًا؛ وسبع سنوات تشكل أسبوعًا من السنين (كما فى سفر دانيال) وسبعة أسابيع من السنين تساوى يوبيلاً. وهذا التقويم نفسه يطالعنا فى جزء من الأسفار الخارجية يعزى لأخنوخ وفى تراث قمران. والغرض من هذا الحساب توفيق الأعياد بحيث تجئ فى أيام الأسبوع نفسها كل سنة. والأيام الطقسية الأول والرابع والسادس من أيام الأسبوع، والسبت يوم الراحة. ويبدو أن منشئو هذا التقويم لم يكترثوا بالفارق بين هذه السنة ذات الـ ٣٦٤ يومًا والسنة الفعلية ذات الـ٣٦٥ يومًا وربع يوم. ولكن لابد أنهم سرعان ما تبينوا هذا الاختلاف، وما كان لهذا التقويم أن يتبع طويلاً ما لم تكن هناك تعديلات دورية لم يرد لها ذكر فى أى نص. أما محاولة ربط هذا التقويم بتقويم كهنوتى قديم نجد بقاياه فى نسخة أسفار موسى الخمسة المنقحة فلا تزيد عن مجرد فرضية لاتزال. كما أننا سنرى بعد قليل أن أسفار موسى الخمسة تحوى أدلة على وجود حساب آخر.

٥. السنة

كانت السنة ذات الـ ٣٦٤ يومًا فى هذا التقويم اليوبيلى سنة شمسية ولو أنها لم تحسب بدقة حساب السنة المصرية ذات الـ ٣٦٥ يومًا. ومن الواضح أن هذه السنة المصرية كانت معروفة لدى بنى إسرائيل وورد ذكرها فى فقرتين بسفر التكوين. ففى

التكوين (٥: ٢٣) عاش الأب أخنوخ ٣٦٥ سنة. وإذا تذكرنا أن أخنوخ فى رواية لاحقة وُهب وحيًا فى علم الفلك وحساب الزمن لأدركنا أن الرقم ٣٦٥ يمثل عددًا كاملاً لأيام سنة شمسية. وتحديد تاريخ الطوفان أكثر إقناعًا، فتبدأ الكارثة فى اليوم السابع عشر من الشهر الثانى (التكوين ٧: ١١) وتنتهى فى اليوم السابع والعشرين من الشهر الثانى من السنة التالية (التكوين ٨: ١٤). فدام اثنى عشر شهرًا وأحد عشر يومًا، وهى الفترة المطلوبة بدقة لتسوية السنة ذات الاثنى عشر شهرًا قمريًا أو ٣٥٤ يومًا مع السنة الشمسية ذات الـ ٣٦٥ يومًا. وكأن الناسخ أراد أن يقول إن الطوفان دام سنة شمسية كاملة. وفى السياق نفسه تدل مقارنة التكوين ٧: ١١، ٢٤ بالتكوين ٨: ٣-٤ على أن خمسة أشهر مجموعها ١٥٠ يومًا، أى خمسة أشهر مصرية قوام كل منها ثلاثون يومًا. وهذه الفقرة نسخ متأخر، وتبدو كما لو كانت ملحوظة من كاتب يبين بها التوافق بين السنة الشمسية والسنة القمرية المزيدة أو السنة «ا"لشمسقمرية» التى كانت تنظم الحياة اليومية والطقوس الدينية. إلا أن الأعياد فى هذه السنة الشمسقمرية لم تكن تجئ فى أيام الأسبوع نفسها فى كل سنة. ولابد أن التقويم اليوبيلى الذى أشرنا إليه منذ قليل كان إصلاحًا يهدف إلى ربط الأعياد بأيام ثابتة من الأسبوع.

وإذا نحينا هذه الحسابات العلمية والمحاولات الفاشلة جانبًا لا نجد دليلاً على وجود سنة شمسية حقيقية تم العمل بها فى إسرائيل. ويؤكد حساب الزمن بسفر التكوين (٧: ١١ و٨: ١٥) نفسه أن وصف الأشهر بالأعداد المسلسلة كان يتم بحساب قمرى. وسبق أن أشرنا إلى أن العمل بالأعداد المسلسلة قضى على استعمال المسميات الكنعانية. فهذه المسميات المستمدة من أحداث موسمية لا تصلح إلا

لسنة تتوافق ولو بصفة تقريبية مع السنة الطبيعية، أى إما سنة شمسية أو سنة شمسقمرية ذات شهر مزيد. وهذا الحل الأخير يشار إليه بكلمة كنعانية تعنى «شهر» («يرَح» أى القمر) وبتمثيل قياسى فى بين النهرين. وليس ثم ما يبرر الشك فى أن الأمر نفسه كان معمولاً به فى إسرائيل القديمة حيث كان هذا اللفظ نفسه يعني الشهر والقمر، وكانت بداية الشهر يحددها ظهور الهلال.

ومع ذلك فلا ذكر للشهر المزيد فى العهد القديم إلا فى ختامه وفى سياق تقويم غير إسرائيلى، فربما كان شهر 'ديوسكورنتى' المقدونى (المكابيين الثانى ١١: ٢١) شهرًا مزيدًا. ولا يتحدث كتّاب الأسفار إلا عن اثنى عشر شهرًا (الملوك الأول ٤: ٧ وأخبار الأيام الأول ٢٧: ١-١٥ وانظر إرمياء ٥٢: ٣١ وحزقيال ٣٢: ١ ودانيال ٤: ٢٦) وسبق أن رأينا أن تقويم جيزر أيضًا كان يضم اثنى عشر شهرًا. ولكن كان من المتوقع أن يرد ذكر الشهر المزيد فى الملوك الأول (٤: ٧) إذ كان على كل من أقاليم سليمان الاثنى عشر أن تمد الملك وبيته بالمؤن لمدة شهر من السنة؛ وفى أخبار الأيام الأول ٢٧ كان كل من خدم داود يتولى الخدمة شهرًا. فكيف كان الحال عندما كانت السنة ثلاثة عشر شهرًا؟ لا ندرى. وهذا الشك مبعثه نقص المعلومات، فهذه الفقرات لا تنبئ إلا بما كان يحدث فى السنوات العادية.

على أى ظل كبس السنة بشهر مزيد يتم لمدة طويلة بطريقة تجريبية. وحتى فى نهاية القرن الأول بعد الميلاد كان الكاهن جماليل الثانى يكتب لجماعات الشتات قائلاً إن «الحملان لاتزال ضعيفة والدجاج صغيرًا والقمح نىء. لذا يطيب لنا ولرفاقنا أن نضيف لهذه السنة ثلاثين يومًا». وأخيرًا تم العمل بالدورة البابلية ذات التسع عشرة سنة والكبس فى تواريخ ثابتة. وكان الشهر الذى يضاعَف هو 'آدار'

آخر شهور السنة؛ وليس ثم دليل على إضافة شهر 'إلول' ثانٍ من حين لآخر كما كان الحال فى بابل.

كانت السنة تقسم إلى موسمين: الشتاء (حورِف) والصيف (قَيص) بما يوافق موسمى البرد والحر تقريبًا أو البذر والحصاد (التكوين ٨: ٢٢ وانظر المزامير ٧٤: ١٧ وأشعياء ١٨: ٦ وزكريا ١٤: ٨). وكان للملوك والأثرياء بيوت شتوية وأخرى صيفية (عاموس ٣: ١٥ وإرمياء ٣٦: ٢٢). وهذا التقسيم المبسط يوافق مناخ فلسطين حيث هناك موسم حار جاف وموسم بارد رطب يتعاقبان بسرعة ولا يتركان فرصة للإحساس بالربيع والخريف كما الحال فى البلاد ذات المناخ الأكثر اعتدالاً. وكان للمصريين ثلاثة مواسم يحددها ارتفاع النيل وتوابعه من إغراق وبذر وحصاد. وكان لليونان فى بادئ الأمر ثلاثة مواسم ثم أربعة فيما بعد بإضافة الخريف. وكان يحددها اعتدالا الربيع والخريف وانقلابا الصيف والشتاء. وعرف اليهود هذا التقسيم فى الحقبة الهيلينية. وسبق أن أشرنا إلى وروده فى وثائق قمران بمسميات زراعية. وسميت المواسم فيما بعد بأسماء الأشهر التى يأتى فيها الاعتدالان والانقلابان.

٦. بداية السنة

فى أقدم تقويمين طقسيين (الخروج ٢٣: ١٤-١٧ و٣٤: ١٨-٢٣) تتدرج ثلاثة أعياد سنوية كبرى: عيد الفطير والحصاد والجمع. ولما كان عيد الفطير يحتفل به فى شهر أبيب الذى سمى فيما بعد 'نيسان' فقد نرى فى هذا الترتيب إشارة إلى سنة تبدأ بالربيع إن لم يتحدد تاريخ للجمع. ويأتى طبقًا للخروج (٢٣: ١٦) فى 'بشيت هَشَنا' أى «مخرَج» السنة، ما قد يعنى على الأرجح بداية السنة حيث يرد اللفظ نفسه فى

موضع آخر بمعنى مشرق الشمس (القضاة ٥: ٣١ وأشعياء ١٣: ١٠) أو النجوم (نحميا ٤: ١٥). وعيد الجمع فى الخروج (٣٤: ٢٢) يحدد 'تْقوفَت هَشَنا' أى «دوَران» السنة ولكنه نهاية هذا الدوران (انظر صموئيل الأول ١: ٢٠ والمزامير ١٩: ٧ واستعمال الفعل المقابل فى أيوب ١: ٥) وبالتالى نهاية السنة. ولا ينبغى أن نقحم على هذه النصوص فكرة الانقلاب والاعتدال المناخيين. أما كيف كان يتم تحديد العيد سواء فى بداية السنة فى نهايتها فهذه مسألة نتناولها ضمن المؤسسات الدينية ونكتفى فى هذا المقام بالقول بأن التقويمين يفترضان سنة تبدأ بالخريف.

وقائمة المهام الزراعية فى لوح جيزر تبدأ أيضًا بالخريف، وهذا ليس الترتيب الطبيعى الذى يبدأ بالبذر، ولكن يبين النص أنه يوافق سنة مدنية تبدأ بالخريف.

وفى صموئيل الثانى (١١: ١ = أخبار الأيام الأول ٢٠: ١) وفى الملوك الأول (٢٠: ٢٢، ٢٦) تطالعنا عبارة 'تْشوبَت هَشَنا' أى «عودة» السنة. فى النص الأول والنص الموازى له تفسر بمعنى «الوقت الذى يأخذ فيه الملوك الحقل»، وفى النصين الآخرين ترد لتحديد موعد حملة عسكرية. وكان هذا عادةً فى الربيع طبقًا للإشارات المتكررة فى الحوليات الأشورية. و «عودة» السنة هذه قد يكون حين انقضاء نصف السنة وبداية العودة من الشتاء إلى الصيف حيث يتساوى النهار والليل أى الاعتدال الربيعى فى المفهوم الحديث. وهو ما يفترض مرة أخرى وجود سنة خريفية. وظلت العبارة مرتبطة بهذا الوقت من السنة بعد تغيير التقويم، وفى أخبار الأيام الثانى (٣٦: ١٠) ترد مرة أخرى فى إشارة إلى الربيع، ويمكن من مصادر أخرى تحديد تاريخ الحدث المشار إليه وهو الاستيلاء على أورشليم فى مارس ٥٩٧.

وتحكى قصة إصلاحات يوشيا (الملوك الثانى ٢٢-٢٣) عن اكتشاف سفر الشريعة وكيف كان يُتلى على الملك ثم على كل الشعب المحتشد بأورشليم وكيف كانت إجراءات الإصلاح تطبق فى العاصمة وفى يهوذا وفى مملكة إسرائيل السابقة وعن الاحتفال بالفصح. كل هذه الأحداث وقعت فى السنة الثامنة عشر من تولى الملك، ما يستحيل لو كانت السنة تبدأ بالربيع قبل الفصح مباشرةً، ويعد تسليمًا بسنة تبدأ بالخريف.

وأخيرًا نذكّر بأن بين النهرين أيضًا كانت لها سنة خريفية، واحتفظ الشهر السابع من السنة الربيعية البابلية باسم «تِشرو» أى «بداية».

وهناك نصوص أخرى من العهد القديم تفترض حسابًا آخر. فعندما تليت لفافة نبوءات إرمياء على يوياقيم كان الملك فى بيته الشتوى يدفئ نفسه بمجمرة لأنه كان «فى الشهر التاسع» (إرمياء ٣٦: ٢٢)، والشهر التاسع من سنة تبدأ بالربيع يوافق نوفمبر - ديسمبر.

وحسب الملوك الثانى (٢٥: ٨ = إرمياء ٥٢: ١٢) تم تدمير الهيكل على يد نبوخذ نصر فى الشهر الخامس. ويذكر يوسفوس والتراث اليهودى أن الروم أحرقوا الهيكل الثانى فى الوقت نفسه من السنة، ونحن نعلم أن هذا الحدث وقع فى أغسطس. والرواية قديمة؛ ففى زكريا أحييت ذكرى تدمير الهيكل بصوم فى الشهر الخامس فى وقت كان التقويم الربيعى متبعًا (زكريا ٧: ٣، ٥ وانظر تواريخ حجى فيما يتصل بسنوات حكم داريوش)، ما يؤكده إرمياء ٤٠-٤١ ويسجل الأحداث بعد الاستيلاء على أورشليم مباشرةً حيث تم جمع الخمر والتين والزيت (إرمياء ٤٠: ١٠)، وبعد

مقتل جدُليا فى الشهر السابع من السنة نفسها كان القمح والشعير والزيت والعسل مخزنة بالفعل (إرمياء ٤١: ٨). وكلها أمور يستحيل تفسيرها إلا فى سنة ربيعية.

ومن النصوص الطقسية ما يبدو صريحًا تمامًا. فهكذا يبدأ تشريع الفصح فى سفر الخروج (١٢: ٢): «هَذَا الشَّهْرُ يَكُونُ لَكُمْ رَأْسَ الشُّهُورِ. هُوَ لَكُمْ أَوَّلُ شُهُورِ السَّنَةِ». والتوكيد مقصود للتأكيد على شىء جديد. والفصح فى الخروج (٢٣: ١٥) وفى التثنية (١٦: ١) يجب الاحتفال به فى شهر أبيب فى السنة الخريفية. وبين هذين النصين وتنقيح الخروج ١٢ لم يتبدل تاريخ العيد، بل تغير التقويم حيث بدأ اتباع سنة ربيعية (الملحوظات نفسها تصدق على التقاويم الدينية فى اللاويين ٢٣ والعدد ٢٨-٢٩ وحزقيال ٤٥: ١٨-٢٥).

وكل فقرات العهد القديم التى ورد بها ذكر الأشهر بأرقامها المسلسلة يسهل تفسيرها لو بدأت السنة بالربيع. وسبق أن بينا أن هذه المسميات الجديدة بدأت بعد موت يوشيا؛ فإذا قارنا قصة إصلاحات يوشيا (الملوك الثانى ٢٢-٢٣) بقصة الاستيلاء على أورشليم (الملوك الثانى ٢٥) نلاحظ أن السنة الربيعية تم العمل بها أيضًا فى هذا التاريخ. وربما كان هذا التوقيت الذى بدأوا فيه حساب اليوم من المساء إلى المساء والشهر من طلوع الهلال مع مغيب الشمس. وكل هذا يشير إلى العمل بالتقويم البابلى ويمكن تفسيره فى ضوء الظرف التاريخى حيث أضحت مملكة يهوذا فى عهد يوياقيم بن يوشيا دويلة تابعة لنبوخذنصر.

هذه الاستنتاجات تصدق على مملكة يهوذا التى تتوفر لدينا المعلومات عنها. ويمكن افتراض أن التقويم الخريفى كان متبعًا أيضًا فى مملكة إسرائيل طوال استقلالها وأن التقويم البابلى فرض فرضًا ولو على المستوى الرسمى على الأقل فى

الأقاليم الأشورية التى نشأت بعد غزوات تيجلاث پيلصر الثالث فى سنة ٧٣٣ ق. م. ثم فى سائر المناطق بعد سقوط السامرة؛ والشاهد على ذلك العقود المسمارية فى جيزر والمؤرخة بالطريقة الأشورية. وهناك تاريخ أقدم افترضه البعض لبدء العمل بالتقويم الربيعى فى إسرائيل بغرض إلقاء الضوء على أسلوب سفرى الملوك فى مزامنة عهود إسرائيل مع عهود يهوذا؛ إلا أن هذه المزامنة فى حد ذاتها تثير مشكلة صعبة قد لا تحل بإضافة عنصر آخر مجهول.

وبالطبع أعيدت السنة الربيعية عندما تم إحلال مسميات الأشهر البابلية محل الأعداد المسلسلة. وهناك فقرة واحدة تثير مشكلة؛ فطبقًا لنحميا (١: ١ و٢: ١) حل شهر كسلو وشهر نيسان التالى له فى السنة العشرين نفسها من حكم أرتحشستا، ما يشير ضمنًا إلى سنة خريفية. ولكن من المستبعد ألا يتبع نحميا الحساب الرسمى للسنة وهو يعيش فى بلاط فارس حيث كان التقويم البابلى متبعًا ومسميات الأشهر البابلية معمولاً بها. ومن ناحية أخرى فالنص العبرى لنحميا ١: ١ لا ينص إلا على «السَّنَةِ الْعِشْرِينَ» دون ذكر اسم الملك الحاكم، وهذا أمر غريب. ولا بد أن النص مغلوط وأرجح التفسيرات أنه لم يكن ينص على السنة أصلاً أو سقطت منه سهوًا ثم أكمل فيما بعد بصورة آلية من نحميا ٢: ١؛ فالحقيقة أنها كانت السنة التاسعة عشر من حكم أرتحشستا. وهناك أيضًا من يفترض وجود سنة خريفية فى إحدى برديات فيلة، إلا أن التاريخ فيها خطأ بين.

وأدخل السلوقيون سنة خريفية فى أنطاكية وفى المستعمرات المقدونية، أما فى بابل فتوافقوا مع التقويم الربيعى الذى كان اليهود بدأوا العمل به بالفعل. ويؤرخ سفر المكابيين الأول أحداث التاريخ العام بالحساب الشامى المقدونى ولكنه يبقى

على الحساب البابلى فى ذكره الحقائق التى تتصل بجماعة اليهود بصورة مباشرة. وفى المكابيين الثانى يرد ذكر التواريخ القليلة وفقًا للتقويم نفسه إلا فى الوثائق الأجنبية بالإصحاح ١١.

أثارت هذه الاختلافات فى مسار تاريخ العهد القديم حيرة الأحبار فلم يفرقوا بين عصور النصوص وحسبوا أربع بدايات للسنة: فى نيسان السنة الجديدة بالنسبة للملوك وللاحتفالات؛ وفى إلول السنة الجديدة بالنسبة للعُشر على الماشية؛ وفى تِشرى السنة الجديدة بالنسبة لسنتى السبت واليوبيل؛ وفى شباط السنة الجديدة بالنسبة للعُشر على النخيل.

٧. الحقب

الحقبة نقطة بداية لحساب زمنى يستمر نظريًا إلى الأبد كالحقبة الميلادية والحقبة الإسلامية وغيرهما. وحسب اليهود حقبة للخلق تقوم على البيانات البابلية ولا تزال اليهودية تتبعها: فسنة ٥٧١٨ من الخلق بدأت فى ٢٦ سبتمبر ١٩٥٧. إلا أن العهد القديم لم يعرف شيئًا كهذا. وذهب البعض إلى أن الفقرة ٢٢ من الإصحاح ١٣ من سفر العدد والتى تنص على أن إنشاء حبرون سبق تأسيس تنيس المصرية بسبع سنوات والفقرة ٤٠ من الإصحاح ١٢ من سفر الخروج والتى تنص على أن الإقامة بمصر دامت ٤٣٠ سنة تشيران إلى «حقبة تنيسية» تعود إلى استقرار الهكسوس فى مصر. وهى مجرد فرضية، وهذه الحسابات الزمنية غريبة على إسرائيل على أية حال؛ وأرقام من قبيل الثلاثمئة سنة فى سفر القضاة (١١: ٢٦) والأربعمئة والثمانين سنة فى الملوك الأول (٦: ١) تقوم على حسابات خاصة بنساخ الكتاب المقدس. فيتم تحديد التاريخ بالإشارة إلى حدث معاصر كان له أثره؛ فنبوءة عاموس يؤرخ لها

بعبارة «قَبْلَ الزَّلْزَلَةِ بِسَنَتَيْنِ» (عاموس ١:١) ومعجزة أشعياء (٢٠: ١ وما بعدها) كانت فى «فِي سَنَةِ مَجِيءِ تَرْتَانَ إِلَى أَشْدُودَ ... وَأَخَذَهَا»؛ ويحسب حزقيال السنين بدءًا من ترحيل يوياكين (حزقيال ١: ٢ و٨: ١ و٢٠: ١ و٢٤: ١ و٢٦: ١ إلخ) وكذلك يفعل الملوك الثانى (٢٥: ٢٧ = إرمياء ٥٢: ٣١).

هذا الأسلوب فى الحساب يعد استمرارًا للحساب الرسمى لمملكتى إسرائيل ويهوذا حيث كانت الأحداث فيهما تؤرخ بسنوات حكم كل ملك. واستمر هذا النظام حتى نهاية مملكة إسرائيل (الملوك الثانى ١٧: ٦) ومملكة يهوذا (الملوك الثانى ٢٥: ١-٢)، وكان يرجع فى أقل تقدير إلى عصر سليمان (الملوك الأول ٦: ١، ٣٧، ٣٨). وقد نجد ما يشبه ذلك فى عصر اتحاد القبائل إذا افترضنا أن القضاة «الصغار» فى سفر القضاة (١٠: ١-٥ و١٢: ٨-١٥) يشكلون مؤسسة دائمة: كان البشر سيحسبون الزمن بسنوات شغلهم مناصبهم التى نصت النصوص على مددها بدقة.

ويذهب البعض إلى أن قوائم عمال سليمان (الملوك الأول ٤: ٣) تشمل عاملاً من طائفة الكهنة «على مدار السنة» وكان مسجَّلاً ذا اسم رمزى أى كان اسمه يرمز للسنة، وقائمة هذه الأسماء الرمزية تمثل جدولاً زمنيًا. من ثم كان لإسرائيل ما يساوى الاسمين الرمزيين لأشور (ليمو) وجنوب الجزيرة العربية (كبير). إلا أن هذا التأويل للفظ يورده كل من النص والروايات كاسم علم ('إليحورف' أو 'إليحاف') يعد نظرية واهية.

وإذا حسبت التواريخ بسنة الملك الحاكم وإذا تزامنت تلك السنة مع السنة المدنية وهو الأرجح لا يتبقى إلا تحديد الطريقة التى كانت تحسب بها بداية العهد. فربما كانت الشهور بين التتويج والسنة الجديدة التالية تحسب كسنة كاملة وأول

سنوات العهد، وهو نظام الرد إلى تاريخ سابق حيث يتم احتساب سنة وفاة الملك وتتويج خليفته مرتين. كما كان يمكن تجاهل الشهور التى تسبق السنة الجديدة حيث تحسب السنة الأولى من العهد بدءًا من السنة الجديدة التى تعقب تولى العرش، وهو نظام الإحالة إلى تاريخ لاحق.

أحيل عهدا أشور وبابل إلى تاريخ لاحق. ويبدو أن هذا النظام اتبع فى يهوذا فى أواخر عصر المملكة: فيحدد إرمياء (٢٦: ١) «ابْتِدَاءِ مُلْكِ» (رئشيت ممليخت) يوياقيم كتاريخ بما يساوى عبارة 'رِيش شَروتى' الأكدية التى تعنى السنة الناقصة لتولى المُلك. ومن ناحية أخرى فلا مجال لأخذ إرمياء ٢٧: ١ و٢٨: ١ فى الحسبان حيث وردت العبارة نفسها فى فقرات محرفة أو مغلوطة. ويمكن تأويل عبارة 'رئشيت مَلكوت صدقيا' فى إرمياء (٤٩: ٣٤) بالطريقة نفسها وستعطى تاريخًا دقيقًا؛ فتبين من بعض الوثائق البابلية التى نشرت مؤخرًا أن هناك شهرًا كاملاً يفصل بين تولى صدقيا الملك والسنة الجديدة التالية. وليست لدينا معلومات موثوقة عن العصور الأقدم. وجرت محاولات متباينة فى هذا الصدد تمخض بعضها عن شبكة متقاطعة من عمليات رد إلى تواريخ سابقة وإحالة إلى تواريخ لاحقة بين إسرائيل ويهوذا. والغرض من هذه الفرضيات تأكيد التواريخ الواردة بسفر الملوك إلا أن هذا يثير مشكلة لا حل لها حول حساب التواريخ كما سبقت الإشارة. وعلى ضوء تطور التقويم كما تتبعناه فى الصفحات السابقة يجد المرء فى نفسه ميلاً إلى افتراض أن الإحالة إلى تواريخ لاحقة وهى عادة بابلية بدأت مع بدء العمل بالتقويم البابلى فى عهد يوياقيم وأن العادة فى العهود الأسبق جرت على الرد إلى تواريخ سابقة كما كان الحال فى مصر.

ولم يبدأ العمل بحقبة زمنية أصيلة إلا تحت حكم السلوقيين وهى حقبة «مُلك اليونان» كما تسمى فى سفر المكابيين الأول (١: ١٠). وحدد بدايتها سلوقس الأول بالسنة التى فتح فيها بابل. وبحساب الفارق بين السنة الخريفية فى أنطاكية والسنة الربيعية فى بابل فإن هذه الحقبة تبدأ بخريف ٣١٢ ق. م. بالحساب الشامى المقدونى، أما بالحساب البابلى فبربيع ٣١١ ق. م. والتواريخ فى سفرى المكابيين مقسمة بين هذين الحسابين بالطريقة التى سبق شرحها بالرد إلى بداية السنة. وعندما استقل الشعب اليهودى فى سنة ١٤٢ ق. م. بدأ تأريخ الصكوك والعقود «فى السنة الأولى لسمعان الكاهن الأعظم قائد اليهود ورئيسهم» (المكابيين الأول ١٣: ٤١-٤٢). ولم يكن ذلك بداية حقبة جديدة؛ بل عودة إلى عادة كانت متبعة فى عصر المملكة المستقلة. وظلت حقبة اليونان سارية (المكابيين الأول (١٤: ١ و١٥: ١٠) بل استعملت فى تحديد تاريخ وفاة سمعان (المكابيين الأول (١٦: ١٤). وعاد اليهود إلى نظام حسابى مستقل ولكنه لم يعمر طويلاً إبان ثورتيهم على الروم فى السنوات ٦٦-٧٠م و١٣٢-١٣٥م.

وليس لحقبة مدن سوريا وفلسطين الحرة الخاصة فى أواخر العصرين الهيليني والرومى وحقبتى پومپى والجزيرة العربية الأعم أية أهمية بالنسبة للعهد القديم.

الفصل الثالث عشر

الموازين والمكاييل

١. «علم القياس والوزن» فى إسرائيل

علم المقاييس أحد العلوم الدقيقة. وهو يفترض أن وحدات الطول والحجم والوزن تقبل التحديد حسابيًا ويمكن تصنيفها بدقة متناهية. ويتطلب تطبيقه عمليًا تصديق سلطة ما تفرض نظامًا ما وتضمن توافق المقاييس التى يستعملها الأفراد جميعًا مع المعايير التى يحددها القانون. وهو القانون فى الدول الحديثة، وكان العرف هو السائد فى الإمبراطوريات الكبرى القديمة بدرجات متفاوتة، إلا أن وجود أية تنظيمات كهذه فى إسرائيل أمر مستبعد. زعم البعض أن صموئيل الثانى ٨: ١ يحوى إشارة لوجود «ذراع قياسى» انتزعه داود من الفلسطينيين، إلا أن النص محرف وربما كان يخفى اسمًا جغرافيًا. ونسمع عن غشاشين كانوا ينقصون الكيل ويغالون فى الأسعار (عاموس ٨: ٥) وعن أوزان «ثقيلة» وأخرى «خفيفة» (التثنية ٢٥: ١٣) وعن مكاييل منقوصة ومعايير مغشوشة (ميخا ٦: ١٠-١١ وانظر الأمثال ٢٠: ١٠). وفى المقابل يشير اللاويين (١٩: ٣٥-٣٦) إلى موازين بالحق ومعايير بالحق وإيفة حق (انظر حزقيال ٤٥: ١٠). إلا أن كل هذه النصوص تشير إلى تقديرات متعارف عليها لا إلى مقاييس رسمية. أما الرواية الكهنوتية التى تزعم وجود عينات من الذراع القياسى محفوظة فى الهيكل فمشكوك فيها وربما كان سندها الوحيد ما ورد بأخبار

الأيام الأول (٢٣: ٢٩) حيث أنيط اللاويون بالمسؤولية عن خبز التقدمة ودقيق القمح ورقاق الفطير وكافة المكاييل. ومعنى هذه الفقرة كما يتبين من السياق أنهم كانوا مكلفين بالتأكد من أن التقدمات كانت بالمقادير المطلوبة (انظر الخروج ٢٩: ٤٠ مثلاً) ومن أن الرب لم يُسلب حقًا (انظر ملاخى ٣: ٨-١٠) ولا داعى لأن نحيلهم إلى مفتشين على الأوزان والمكاييل. وقد نحسن تأويل هذه النصوص إذا نظرنا إلى ما يحدث اليوم فى القدس حتى بعد أن فُرض نظام القياس واستعمال المكاييل القانونية؛ فيزن بعض الباعة فى السوق سلعهم بحجر صغير أو بحدوة حصان، ويكيل الفلاحون اللبن والزيت بمرطبانات المربى، ويقيس البدو الحبال بطول أذرعهم. وكان بنو إسرائيل القدامى كعرب اليوم يرتضون الكيل الذى يوافق العرف. وسنرى أن هذا الكيل كان فى بعض الحالات مدموغًا بعلامة ضمان أو نقش على الوعاء أو أداة القياس، إلا أن هذه المعايير لم تكن بالدقة التى نعهد فى نظمنا الحديثة أو كنظيراتها فى مصر أو بين النهرين قديمًا. وقد يكون من المفيد أن نقارن ما ورد بالكتاب المقدس من بيانات بنظم الشرق القديم هذه وبنظم القياس والكيل اليونانية الرومية (عن طريق ملء الفراغات). ولكن لابد أن نتذكر أن تقديرنا وحداتهم غير مؤكد غالبًا وأنه ليس ثم ضمان أن مكاييل بنى إسرائيل كانت تساوى نظيراتها لدى الأمم المجاورة. والمكاييل فى عصرنا الحالى قد تتفق فى أسمائها وتختلف فى قيمها فى مصر وسوريا وفلسطين، بل باختلاف المناطق فى فلسطين نفسها. كما تغيرت القيم بمرور الزمن فى كل من هذه البلدان نفسها. وإذا اقتصرنا على العهد القديم كما نفعل هنا نجد أن البيانات المستقاة من النصوص والحفائر غير كافية بالمرة.

هذه العوامل كلها تدفعنا إلى توخى درجة من الحذر لـم يرعهـا دائمًـا مـن دونـوا أعمالاً متخصصة عن المقاييس والموازين فى الكتاب المقدس. فربما أمكن لنـا أن نرتب المكاييل من كل فئة فى ترتيب خاص بها تقريبيًا، أما تحديـد قيمهـا بالمكاييـل الحديثة بالكسور فأمر مضلل ولا طائل من ورائه، فـلا سـبيل للتأكـد مـن قيمـة المقياس القديم ولا من علاقته بنظمنا المعاصرة. وكل مـا يمكـن عملـه التحديـد تقريبيًا. وقد يستحيل أن يصبح «علم القياس والوزن» التوراتى علمًا دقيقًا.

٢. المقاييس الطولية

كانت أكثر المقاييس الطولية انتشارًا فى العالم القديم تستمد أسماءها من أطـراف جسم الإنسان، وعند بنى إسرائيل من الذراع واليد اللذين كان الحرفى يستعين بهما فى عمله.

والذراع (عَمّاه) يساوى المسافة بين نقطة الكوع وطرف الأصبع الأوسط. ويقاس الشبر (زيِنت) من طرف الإبهام إلى طرف الخنصر مع فرد الكف وتفريق الأصابع؛ وأدت الترجمة اللاتينية للكتاب المقـدس بترجمتهـا لهـذه الكلمـة بكلمـة □□□□□□ (كف) إلى حدوث لبس مع المصطلح التالى. فـالكف أو راحـة اليـد – 'طِپـاح' أو 'طُپاح' - يساوى فى الحقيقة عرض اليد عند منبت الأصابع. والإصبع – 'إصـبَع' - الذى يرد بكثرة فى المقاييس القديمة وفى التلمـود لا يـرد كوحـدة قيـاس إلا مـرة واحدة فى العهد القديم (إرمياء ٥٢: ٢١).

والقصبة – 'قانيه' - كما وردت فى وصف حزقيال الهـيكل أداة قيـاس لا وحـدة قياس (انظر حزقيال ٤٠: ٣). وكان طول قصبة حزقيال هذه ستة أذرع «كبـار» بمـا يساوى المقياس الذى يعرف بالاسم نفسه فى بـين النهـرين. وخـيط الكتـان عنـد

حزقيال (٤٠: ٣) وحبل القياس عند عاموس (٧: ١٧ وزكريا ١: ١٦ و٢: ٥) أيضًا أداتا قياس، ولا ندرى ما إذا كانا قياسيين كالحبل فى بين النهرين.

ويورد القضاة (٣: ١٦) أن سيف إهود كان طوله 'جومِد'. وكلمة ηαπαξλεγομενον فى الكتاب المقدس، ولم تُلق تخمينات النسخ القديمة ('شبر' أو 'كف') وتخمينات الباحثين المحدثين (ذراع قصير) أى ضوء على طول هذا المقياس

ولا يذكر العهد القديم شيئًا عن علاقة هذه الوحدات ببعضها البعض، ولكن من الواضح أن كانت بينها العلاقات النسبية نفسها التى كانت بين أطراف جسم الإنسان التى استمدت منها أسماءها. ومن المحتمل أيضًا أن يكون تم تعديلها بالطريقة نفسها التى تمت فى مصر وبين النهرين اللذين كان لهما تقسيم فرعى متطابق للذراع الطولى المشترك:

الذراع	١			
الشبر	٢	١		
الكف	٦	٣	١	
الإصبع	٢٤	١٢	٤	١

ويذكر هيرودوت أن بين النهرين عرفت أيضًا «ذراعًا ملكيًا» طوله ٢٧ إصبعًا. وفى مصر أيضًا كان هناك ذراع ملكى طوله ٧ كفوف أو ٢٨ إصبعًا. ويبدو أن إسرائيل أيضًا عرفت ذراعًا أطول وذراعًا أقصر ولكن ليس فى آن معًا. وتكرارًا لأبعاد هيكل سليمان كما وردت بسفرى الملوك ينص أخبار الأيام الثانى (٣: ٣) بوضوح على أن هذه الأبعاد «عَلَى الْقِيَاسِ الأَوَّلِ». وكانت قصبة القياس السماوية فى حزقيال ٤٠-٤٢ (انظر الرؤيا ٢١: ١٥-١٦) طولها ستة أذرع «بذراع وشبر» (حزقيال ٤٠: ٥ وانظر ٤٣:

١٣). وربما اتخذ حزقيال القياس القديم فى وصف هيكل المستقبل وحدد مقابله بقياس عصره وبذلك فالذراع القديم يساوى ٦ كفوف و ٢٤ إصبعًا، إلا أن الذراعين المذكورين كانا أطول. ومن ناحية أخرى علينا أن نتذكر الذراع الملكى المصرى الذى كان مقسمًا إلى ٧ كفوف أو ٢٨ إصبعًا.

وبنظم القياس الحديثة يمكن معرفة طول الذراع بمقارنته بالنظم المجاورة إلا أنها لم تكن موحدة. وضمن المساطر المدرَّجة المنقوشة على تمثالين لجوديع أمير لجش فى سنة ٢٠٠٠ ق. م. تقريبًا نجد ذراعًا طوله ١٩,٥ بوصة (٠,٤٩٥ متر) ما قد يعد الذراع الأطول فى عصره. وطبقًا للمساطر المدرَّجة المكتشفة فى مصر كان طول الذراع الملكى ٢٠٥/٤ بوصة (٠,٥٢٥ أو ٠,٥٣ متر). ولم تسفر الحفائر فى فلسطين حتى الآن عن مقاييس مماثلة، وليس بين أيدينا إلا معلومة إيجابية واحدة تفيدنا: فالنقش المحفور فى نفق حزقيا ينص على أن طوله ١٢٠٠ ذراع ويبلغ طوله فعليًا ٥٨٣ ياردة (٥٣٣،١٠ متر)؛ وبناء عليه فطول الذراع ١٧,٤٩٠ بوصة (٠,٤٤٤٢٥ متر). إلا أن هذه الدقة المتناهية تبدو سخيفة، فالعدد ١٢٠٠ عدد صحيح كالمئة ذراع المذكورة فى السطر نفسه من النقش والتى تحدد عمق النفق تحت الأرض، كما أن هناك هامش خطأ محتومًا فى قياس التفافه. ويبقى تحديد ما إذا كان هذا الذراع الذى ساد فى عصر حزقيا هو الذراع القديم نفسه المذكور فى أخبار الأيام الثانى (٣: ٣) أو الذراع الأطول فى حزقيال (٤٠: ٥) أو الذراع الأقصر المشار إليه ضمنًا فى النص نفسه. من ثم فهناك درجة من العشوائية فى القيم المعطاة فى الأسفار إذ تتراوح بين ١٧،٧١٦ بوصة (٠,٤٥ متر) فى الذراع السائد و٢٠،٤٧٢ بوصة (٠,٥٢ متر) فى ذراع حزقيال.

على أيٍ لا طائل من وراء هذه الحسابات؛ فلم يكن ثم مقياس رسمى. وكان المهندسون والبناءون والعمال فى الواقع يقيسون بأذرعهم وفرد أيديهم وأكفهم وأصابعهم. ويذكر علم القياس العربي «ذراعًا أسود» وكان ذراعًا يقاس بطول أحد العبيد من خدم الخليفة.

ومسافات السفر لا يشار إليها إلا بطرق تجريبية فى أسفار العهد القديم العبرية. ولا يرد ذكر الخطوة (پيشَع) إلا فى صموئيل الأول (٢٠: ٣) كمجاز: «خَطْوَةٍ بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَوْتِ». والحساب بعدد أيام السير لا يقل غموضًا: يوم واحد (العدد ١١: ٣١) ثلاثة أيام (التكوين ٣٠: ٣٦ والخروج ٣: ١٨ ويونان ٣: ٣) سبعة أيام (التكوين ٣١: ٢٣). وفى التكوين (٣٥: ١٦ = ٤٨: ٧ والملوك الثانى ٥: ١٩) يشار إلى المسافة بعبارة «كِبرَت ها أرِتس» (مسافة من الأرض) وهى ليست قياسًا دقيقًا على الإطلاق ولا تعنى إلا «مسافة ما».

ويرد قياسان هيلينيان فى سفرى المكابيين. فبيت صور تبعد عن أورشليم مسافة خمس غلوات (المكابيين الثانى ١١: ٥). والغلوة σχηοινοι وحدة قياس مصرية قديمة كانت فى عصر البطالمة تساوى ٣,٧٥ ميل أو ستة كيلومترات: والواقع أن المسافة من بيت صور إلى أورشليم تبلغ ١٨ ميلاً (٢٩ كيلومترًا). وورد ذكر الـ 'إستاديون' σταδιον مرات عدة تصادف أن اجتمعت كلها فى فصل واحد (المكابيين الثانى ١٢: ٩، ١٠، ١٦، ١٧، ٢٩). والـ 'إستاديون' وحدة قياس يونانية كان معمولاً بها فى فلسطين فى العصر الهيلينى ثم فى عصر الروم فيما بعد. أما الإستاديون السكندرى فكان يزيد قليلاً عن ٢٢٠ ياردة (أقل من ١٨٥ مترًا بقليل) وهو الذى يقصده مؤلف المكابيين الثانى على الأرجح لأنه كان الإستاديون المستعمل عند اليهود فى فلسطين.

ومسافة الستمئة إستاديون (المكابيين الثانى ١٢: ٢٩) بين أورشليم وسكيتوبولس (بيت شان) تساوى هذا القياس تمامًا، فالمسافة الفاصلة بين الموضعين تزيد قليلاً عن ٦٨ ميلاً (١٠١ كم). أما مسافة الـ ٢٤٨ إستاديون فى المكابيين الثانى (١٢: ٩) فمن المؤكد أنها أقصر كثيرًا من المسافة بين أورشليم وميناء يمنيا إذا حسبت وحدة القياس الطولية نفسها. ولا مجال لتقدير الـ ٧٥٠ إستاديون الواردة فى المكابيين الثانى (١٢: ١٧) لأن نقطة النهاية غير معلومة.

وليس فى العبرية مصطلحات لمقاييس المساحة ويشار إليها بأطوال أضلاع المستطيل أو المربع وقطر الدائرة ومحيطها (الملوك الأول ٦: ٢ وما بعدها و٧: ٢٣ وأخبار الأيام الثانى ٤: ١، ٢ وحزقيال ٤٠: ٤٧، ٤٩ و٤١: ٢، ٤ ومواضع أخرى).

وكانت المقاييس الزراعية تطبيقية. فالفدان (تسِمِد: حرفيًا بمعنى «نَير» أو «سُخرة») مساحة يعمل بها عدد من الثيران فى اليوم، ووردت كمقياس فى أشعياء (٥: ١٠) وفى النص المحرف فى صموئيل الأول (١٤: ١٤). كما كانت مساحة الأرض تحسب بكمية الحبوب المطلوبة لحرثها. وكانت هذه الطريقة مستعملة أيضًا فى أنحاء الشرق القديم وتأكد وجودها فى فلسطين فى العصر التلمودى إلا أنها لا ترد فى الكتاب المقدس إلا فى الملوك الأول ١٨: ٣٢ وهى فقرة يصعب تأويلها: إذ يحفر إيليا قناة حول المذبح تسَع كيلتين (سْعاه) من البذر. ومهما كان حجم الـ 'سْعاه'، ومهما كانت كثافة البذر فيها وسواء طبقنا المقياس على مساحة سطح القناة نفسها أو مدوناه للمساحة التى يشملها فإن التقدير يظل مبالغًا فيها.

ومن المستبعد أن يكون المقصود بنص اللاويين (٢٧: ١٦) تقدير قيمة حقل بخمسين شاقل لكل 'حومر' من الشعير مطلوب لبذرها، فهذا معناه إمكانية شراء

مساحة شاسعة بثمن زهيد للغاية. والأرجح أن النص يشير إلى الحبوب التى تُحصد وإلى تقدير لقيمة الحقل لا مساحته.

٣. مقاييس السعة

الأسماء الواردة فيها بصفة عامة أسماء الأوانى التى كانت تحوى الأعلاف وتستعمل فى كيلها كما فى العديد من نظم القياس والكيل بما فى ذلك مكاييل الغرب كالطن tuv والبرميل hogshead والبوشل bushel وغير ذلك. واستعمال هذه الكلمات فى ترجمة الألفاظ العبرية ليس إلا للإشارة إلى مكيال بالحجم نفسه تقريبيًا لا لإعطاء المقابل الدقيق له. ولتفادى أى لبس سنكتفى فى هذا المقام بذكر المسميات العبرية.

الحومر: هو كما يستدل من اسمه «حِمل حمار». وهو مكيال كبير للحبوب (اللاويين ٢٧: ١٦ وحزقيال ٤٥: ١٣ وهوشع ٣: ٢). وفى سفر العدد (١١: ٣٢) ترد كلمة «حومر» استثناءً كمكيال لطيور السلوى التى سقطت فى الصحراء فغطت الأرض بارتفاع ذراعين ولمسافة توازى مسيرة يوم حول المخيم وجمع كل رجل عشرة «حوامر»؛ وهى أرقام مبالغ فيها عن عمد لبيان نهم الشعب وتبرير ما حل به من عقاب. والقصد من نص أشعياء (٥: ١٠) إثارة الدهشة، أما الـ حومر من البذر فلا ينتج إلا إيفة من المحصول، فهذه لعنة.

والكُر مكيال كبير للطحين (الملوك الأول ٥: ٢) والحنطة والشعير (الملوك الأول ٥: ٢٥ وأخبار الأيام الثانى ٢: ٩ و٢٧: ٥ وعزرا ٧: ٢٢). وذكر الكر للزيت فى الملوك الأول (٥: ٢٥) يعد لبسًا مع ’بت‘ (انظر الكلمة اليونانية ومقابلها فى أخبار الأيام الأول ٢: ٩)، إلا أن النص المشوش فى حزقيال (٤٥: ١٣) يجعل من الكر مكيالاً للسوائل يوازى الحومر.

ولا يرد الـ 'لثَك' إلا فى هوشع (٣: ٢) كمكيال للشعيرأقل من الحومر. وتفسره النسخ بأنه نصف حومر.

والـ 'إيفة' فى رؤيا زكريا (٥: ٦-١٠) تشير إلى إناء كبير ذى غطاء ويسع امرأة. وهو فى الغالب اسم أداة كيل: ولابد أن كانت هناك 'إيفة' دقيقة الكيل (اللاويين ١٩: ٣٦ والتثنية ٢٥: ١٥)؛ وهناك نهى عن تطفيف الإيفة (عاموس ٨: ٥ وميخا ٦: ١٠) وعن اتخاذ نوعين من الإيفة: نوع صغير وآخر كبير (التثنية ٢٥: ١٤ والأمثال ٢٠: ١٠). والكلمة عادةً تعنى المكيال نفسه أى الإيفة (القضاة ٦: ١٩ وراعوث ٢: ١٧ وصموئيل الأول ١: ٢٤) وسدس إيفة (حزقيال ٤٥: ١٣ و٤٦: ١٤) وعُشر إيفة (اللاويين ٥: ١١ و٦: ١٣ والعدد ٥: ١٥ و٢٨: ٥ وانظر الخروج ١٦: ٣٦). والمواد المكيلة طحين القمح وطحين الأذرة والشعير دون السوائل. وهى أكثر وحدات كيل الحبوب شيوعًا.

أما فى السوائل فيقابلها 'بت'. ولابد أن يوفَّى معياره (حزقيال ٤٥: ١٠). ويستعمل للماء (الملوك الأول ٧: ٢٦، ٣٨ وأخبار الأيام الثانى ٤: ٥) وللخمر (أخبار الأيام الثانى ٢: ٩ وأشعياء ٥: ١٠) وللزيت (أخبار الأيام الثانى ٢: ٩ وحزقيال ٤٥: ١٤ والملوك الأول ٥: ٢٥ منقحة).

أما الـ 'شَليش' فلا يرد إلا فى أشعياء (٤٠: ١٢) والمزامير (٨٠: ٦) وهو أداة للكيل تعادل ثلث وحدة كيل غير معروفة.

والـ 'سْعاه' مكيال للطحين والحبوب فى النصوص التاريخية القديمة (التكوين ١٨: ٦ وصموئيل الأول ٢٥: ١٨ والملوك الأول ١٨: ٣٢ والملوك الثانى ٧: ١، ١٦، ١٨).

والـ 'هين' معيار للسوائل. وباستثناء حزقيال (٤: ١١) حيث يمثل سدس الـ 'هين' الحد الأدنى مما يحتاج الإنسان إلى شربه من الماء فى اليوم الواحد، ولا يرد ذكر الهين إلا فى الطقوس الدينية كسكائب الخمر والزيت: هين كامل (الخروج ٣٠: ٢٤ وحزقيال ٤٥: ٢٤ و٤٦: ٥، ٧، ١١)، ونصف هين (العدد ١٥: ٩، ١٠ و٢٨: ١٤) وثلث هين (العدد ١٥: ٦، ٧ وحزقيال ٤٦: ١٦) وربع هين (الخروج ٢٩: ٤٠ واللاويين ٢٣: ١٣ والعدد ١٥: ٤، ٥ و٢٨: ٥، ٧، ١٤).

والـ 'عُمِر' - كلمة تعنى «حِزمة» - لا ترد إلا فى قصة المنّ (الخروج ١٦ مواضع متفرقة): فكل رجل يجمع «عُمِرًا» فى اليوم. وينص الخروج (١٦: ٣٦) على أن العُمِر عُشر الإيفة.

والـ 'عِسارون' (العُشر) مكيال لطحين الأذرة فى نصوص الطقوس الدينية (الخروج ٢٩: ٤٠ واللاويين ١٤: ١٠، ٢١ وغيرها).

والـ 'قاب' لا يرد إلا فى الملوك الثانى (٦: ٢٥)، ففى حصار السامرة بيع ربع القاب من البصل البرى بخمسة شواقل فضة.

والـ 'لُج' وحدة صغيرة لكيل السوائل ولا يرد ذكره إلا فى طقس التطهر من البرص (اللاويين ١٤ مواضع متفرقة).

وإذا حاولنا أن نرتب هذه المسميات حسب الحجم فإن سياق الخروج (١٦: ٣٦) يشير إلى أن الـ 'عُمِر' عُشر الـ 'إيفة'، وربما كان العُشر (عِسارون) أيضًا عُشر إيفة. والـ 'إيفة' والـ 'بَتّ' فى حزقيال (٤٥: ١١) يتساويان فى الكيل ويعادلان عُشر 'حومِر'، وهو ما يعطينا التسلسل التالى:

حومر ١

إيفة = بث ١٠ ١

عُمِر = عِسارون ١٠٠ ١٠ ١

وهذا كل ما يمكن استنتاجه من النص العبرى دون غـيره. إلا أن نظـام القيـاس والكيل فى بين النهرين يمكننا من وضع تسلسل آخر: فـفى العـصر البـابلى الثـانى كانت النسب بين وحدات القياس الثلاث هى: ١ جُر = ٣٠ سوتو = ١٠٨ قا. وتـشابه المسميات يبرر لنا وضع الجدول التالى لعصر السبى وما بعد السبى:

جُر = كُر............................ ١

سوتو = سْعاه ٣٠ ١

قا = قاب ١٠٨ ٦ ١

وهذه النسب تؤكدها وثائق العصر اليهودى والتلمود.

ومن الواضح أن هـاتين السلـسلتين اللتـين تقـوم إحـداهما على نظـام الكـسر العَشرى والأخرى على الكسر الستينى مستقلتان والعلاقة التبادليـة بينهمـا مجـرد فرضية تقوم على النسخة اليونانية من سفر الخـروج ١٦: ٣٦ وأشـعياء ٥: ١٠ والـتى تترجم كلمة 'إيفة' بكلمـة τρια μετρα؛ وبـذلك فـإن كلمـة μετρου تـصبح الترجمـة العادية لكلمة 'سْعاه' التى يكون معناها بذلك ثلث 'إيفة'. ومن ناحية أخرى فعـلى الرغم من غموض نص حزقيال (٤٥: ١٤) يمكن استنتاج أن الـ 'حومِر' والـ 'كُـر' متساويان، وبذلك يمكن وضع الجدول التالى:

حومر = كُر ١

إيفة = بَث ١٠ ١

سْعاه ٣٠ ٣ ١

عُمِر = عِسارون	١١٠	١٠	-	١	
قاب	١٠٨	١٨	٦	-	١

ولا مجال لاستنتاج وضع الـ 'هين' والـ 'لُج' إلا من مصادر لاحقة كالمقارنة الـتى عقد يوسفوس بنظام القياس اليونانى الرومى وتفـسيرات سـان جـيروم والبيانـات التلمودية. ويستنتج منها أن ١ قاب = ٤ لُج، والـ بث = ٦ هين. وإذا نحينا الـ 'لشـك' والـ 'شَليش' حيث يندر ذكرهما فإن الجدول الكامل يصبح على النحو التالى:

حومر = كُر	١						
إيفة = بَث	١٠		١				
شعاه	٣٠		٣	١			
هين	٦٠	٦	٢		١		
عُمِر = عِسارون	١١٠	١٠	-	-	١		
قاب	١٠٨	١٨	٦	٣	-	١	
لُج	٢٧٠	٧٢	٢٤	١٢	-	٤	١

ونكرر أن هذا الجدول افتراضى ولا يصدق إلا على حقبة متأخرة للغاية ويعتمـد على مطابقات غير مؤكدة أحيانًا ومتأخرة دائمًـا وأقـدمها مـا ورد بـسفر حزقيـال. وحتى فى هذه الحالات الأخيرة لا يمكن لأحد أن يحدد ما إذا كانت تسجيلاً لمكاييل كان عفا عليها الزمان حينذاك أو تتنبأ بإصلاح لم يكتب له أن يطبق فى العـصور التوراتية.

وعلينا أن نعترف أن ليس لدينا وسيلة لوضع جدول ولو متواضع فى دقته للنسب التى استعملت قبل السبى. وليس ثم مصطلح يصلح للمقارنة إلا النظام الأشورى الذى سبق النظام البابلى الثانى المستعمل فيما ذكرنا منذ قليل. وكانت المسميات الأشورية كالتالى: ١ إميرو = ١٠ سوتو = ١١٠ قا. ولما كان هناك اتفاق على أن الـ 'قا' لم تتغير قيمته فى بين النهرين، فالـ 'إميرو' يساوى تقريبًا نصف الـ 'سوتو' البابلى. والـ 'حومِر' العبرى يشترك فى الاسم مع الـ 'إميرو' الذى يعنى «حِمل حمار» أيضًا، ما يثير الشك فيما إذا كان الـ 'حومر' مساوٍ للـ 'كُر' الذى كان يساوى الـ 'جُر' وذلك على الرغم من نص حزقيال (٤٥: ١٤). والقول بأن الـ 'سْعاه' = الـ 'سوتو' لا يقل غموضًا أيضًا؛ فوفقًا للنظام الأشورى ينبغى أن يكون عُشر إميرو = حومر وبالتالى يساوى الـ 'إيفة' = 'بَث' كما تحدد فيما بعد فى حزقيال (٤٥: ١١). وسيصبح مستغربًا إذا تبين أن الـ 'سْعاه' فى عصر المملكة كانت لها قيمة الـ 'إيفة' نفسها = 'بَث' كما ورد أيضًا فى النصوص القديمة، ولو أننا لا نعرف قيمتهما النسبية.

هذه الفجوات فى معلوماتنا تجعل من المستحيل وضع جدول للقيم فى عصر العهد القديم ومقابلها فى نظمنا الحديثة. وأقصى ما يمكن محاولته تحديد قيمة وحدة بعينها فى فترة بعينها. ويمكن مقارنة المكاييل العبرانية 'حومر' و 'كُر' و 'سْعاه' بالمكاييل التى كانت لها الأسماء نفسها فى بين النهرين والتى نعرف عنها المزيد. وكان الـ 'كُر' فى العصر البابلى الثانى وبالحسابات الحديثة يساوى ٥٣ جالونًا وعُشر باينت (٢٤١،٢٠ لتر) والـ سْعاه ١٤،١٥ باينت (٨،٠٤ لتر): وكانت الوحدة الأساسية أى الـ 'قا' ٢،٣٥ باينت أو ١،٣٤ لتر. وفى النظام الأشورى يفترض أن الـ إميرو = حومر كان يساوى ٢٩ جالونًا و٣ باينت (١٣٤ لتر) والـ 'سوتو' (سْعاه؟

إيفة؟) جالونين و٥،٧ باينت (١٣،٤ لتر). إلا أن قيمة الـ 'قـا' غـير مؤكـدة ويقـدره باحثون آخرون بـ ١،٤٢ باينت (٠،٨١ لتر)؛ وهناك إناء منقوش اكتشف فى طيسفون يشير إلى قا قيمته ١،٦٢ باينت (٠،٩٢ لتر) أو أكثر قليلاً. وكان فى مصر مكيال يـسمى 'عبت' = إيفة للجوامد و 'هنو' للسوائل، إلا أن قيمتهما موضـع شـك أكـبر. ومـن الباحثين من يقدر الـ هنو بين ٤،٤ و ٨،٨ باينت (٢،٥ و ٥ لتر)، أما كم 'هنو' فى الـ 'عبت' فغير مؤكد - ربما ٤٠؛ وحتى إذا أخـذنا أدنى تقـدير للـ 'هنـو'، فـإن هـذا ستتبعه سعة للـ 'إيفة' أكبر من أى تقدير افترض حتى الآن.

وقد يُظن أنه يمكن البدء مـن بيانـات الكتـاب المقـدس الـتى تبـدو دقيقـة فى ظاهرها، فبحر البرونز فى هيكل سليمان كان قطره عشرة أذرع وعمقه خمـسة أذرع وكان به ألفا بَث (الملوك الأول ٧: ٢٣، ٢٦). إلا أننا لا نعرف على وجـه الدقـة قيمـة الذراع أو شكل الوعاء، والفقرة المقابلة فى سفر أخبـار الأيـام الثـانى (٤: ٥) تحـدد السعة بثلاثة آلاف بَث وبالمقاييس نفسها بالذراع. والحقـائق الخاصـة بـالأحواض البرونزية (الملوك الأول ٧: ٣٨) أقل من ذلك أيضًا.

وقد يمدنا علم الآثار وحده بمعلومات أدق. ففى تـل الدويـر (لخـيش) عُـثر على الجزء الأعلى من جرة نقشت عليه كلمتان: بت ملك (بَـث ملـكىّ)، وربمـا أمكـن ترميم النقش نفسه على مقبض من تل النسبة، وهناك شقفة منقوش عليهـا كلمـة 'بت' جاءت من تل بيت مرسيم (دبير؟). ولما كان هذان النقشان دونا قبـل الحـرق فمن الواضح أن القصد منهما أن يشيرا إلى سعة رسمية معترف بها. وممـا يؤسـف له أن الشقفة الأكبر أى تلك التى عثر عليها بتل الدوير لا تسمح لنـا بحـساب سـعة هاتين الجرتين بدقة. وهناك آنية أخرى ليس عليهـا سـوى خـتم بكلمـة 'للـملك'.

ويمكن إعادة بناء مثال واحد فقط من تل الدوير أيضًا سعته حوالى عشرة جالونات (٤٥,٣٣ لتر). أما فى تل النسبة فهناك جرة كاملة تقريبًا عليها ختم بكلمة 'للملك' ولا تزيد سعتها عن ٧,٤٠ لتر. فإذا كان هذا الختم شهادة بأن هذه الجرار لها كيل رسمى وإذا كانت الجرار المختومة بكلمة 'بث' أو 'بَث لملك' لها السعة نفسها كما كان يعتقد من قبل يمكننا التوصل إلى الحجم التقريبى للـ 'بَت'. إلا أن الشقف المختومة بكلمة 'بَت' تخص آنية أصغر حجمًا من الجرار المختومة بكلمة 'للملك'. لذا افتُرض أن الأخيرة كانت ذات سعة مضاعفة وتمثل ٢ بَث؛ وبالتالى فحجم الـ 'بَث' يبلغ ٤ جالونات و٧ باينت (٢٢ أو ٢٣ لتر) تقريبًا. وسلسلة من فرضيات كهذه لا تؤدى إلى نتيجة مؤكدة.

ترجع نقوش 'بَث لملك' إلى القرن الثامن قبل الميلاد وبعض أختام 'للملك' متأخرة عن ذلك. وهناك دليل أخير يأتى من العصر الرومى. ففى مغارة بقمران اكتشفت جرة سليمة مكتوب عليها بالفحم «٢ سْعاه ٧ لُج»، وسعتها حوالى ٦١ باينت أو ٣٥ لترًا، ما يجعل الـ 'لُج' مساويًا للباينت تقريبًا (٠,٦٤ لتر) والـ سْعاه حوالى ٢٧ باينت (١٥,٣٠ لتر). وقد يتفق هذا مع تقدير العشرة جالونات (٤٥ لترًا) لجرار لملك التى تحوى ١ 'بَث' = ٣ سْعاه. ولكن لما كانت هذه العبارة مكتوبة بالفحم ولم تُنقش قبل الحرق فقد لا تكون إشارة للسعة، بل لمقدار المواد المعبأة فيها دون ملءها، ما يجعلها غير مجدية فى تحديد المكيال. كما أنها قد لا تصدق إلا على العصر الرومى. ولا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نقول إن الجداول التى وضعت لهذا العصر بعد مقارنتها بالمقاييس والمكاييل اليونانية الرومية وبعد الرجوع إلى التلمود تتباين بنسبة مئة فى المئة، وبالتالى طُبقت خطأ على العصر الإسرائيلى. وإذا تحتم وضع

جداول كهذه فلابد من احترام الاحتمالات على الأقل: فبما أن الـ 'حومر' يساوى حمل حمار أصلاً فربما كان يساوى ٥ بوشل و٦ جالونات (٢٠٩ لترات) وهو أقل رقم مفترض وليس ١٢ بوشل و٣ جالونات (٤٥٠ لترًا) كما افترض البعض.

٤. المكاييل

كانت الأغذية تقاس بالسعة بينما كانت المواد والمعادن النفيسة توزن. فكانت الأشياء الصغيرة توزن بميزان ذى كفتين. وكانت الأثقال وهى عادةً من حجر صلب تسمى 'عيبِن' ومعناها «حَجر» و «وزن»؛ وكانت تحفظ فى كيس (التثنية ٢٥: ١٣ وميخا ٦: ١١ والأمثال ١٦: ١١).

و «شاقَل» تعنى وَزَنَ، وبالتالى فالشيقِل أو الشيكِل وحدة الوزن الأساسية. وهذه الوحدة شائعة فى كافة المكاييل السامية القديمة. ويشير النص الأصلى لصموئيل الثانى ١٤: ٢٦ إلى مئتى شاقل «بِوَزْنِ الْمَلِكِ»، وتشير سلسلة من نصوص ما بعد السبى إلى «شاقل المقدِس» (الخروج ٣٠: ١٣، ٢٤ و٣٨: ٢٤-٢٦؛ وللاويين ٥: ١٥ و٢٧: ٣، ٢٥ والعدد ٣: ٤٧، ٥٠ و٧ مواضع متفرقة و١٨: ١٦). والوزن فى كل هذه المواضع ما يوافق المعيار الرسمى وإلا فوحدة لها الاسم نفسه ولكن أثقل وزنًا؛ وبعض النصوص الأوجاريتية تحسب بالشاقلات «الثقيلة»، وفى بين النهرين كانت هناك سلسلة من الأوزان «الملكية» تساوى ضعف الأوزان العادية. وفى قصة من عصر الآباء قبل إنشاء الدولة نجد إشارة إلى شاقلات «جَائِزَةٍ عِنْدَ التُّجَّارِ» (التكوين ٢٣: ١٦). ولكن كان يحدث أحيانًا أن يكون للتجار «أحجار» كَبِيرَةٌ وَصَغِيرَةٌ (التثنية ٢٥: ١٣) ونوعان من الأوزان (الأمثال ٢٠: ٢٣) أحدهما للبيع والآخر للشراء.

ومضاعفات الشيكل المينا والطالين. ولا ترد المينا (مَنه) إلا فيما ندر وهى متأخرة على ما يبدو (الملوك الأول ١٠: ١٧ وحزقيال ٤٥: ١٢ وعزرا ٢: ٦٩ ونحميا ٧: ٧٠، ٧١ وانظر دانيال ٥: ٢٥). وترد المينا غالبًا فى نصوص بين النهرين، ولكن يلاحظ أنها فى أوجاريت لا ترد إلا فى النصوص الأكدية ذات الأصل الأجنبى أو ترجماتها الأوجاريتية؛ ومع ذلك كان هناك أوزان مستعملة زنتها خمسون شاقل بما يوازى مينا واحدة. ويستمد الطالين (كِكّار) اسمه من كونه وزنًا ذا شكل مستدير (الجذر 'ككر'). وهو وحدة للحساب الإجمالى ويرد غالبًا فى الأسفار التاريخية ولكن نادرًا ما يرد فى أسفار موسى الخمسة (الخروج ٢٥: ٣٩ و٣٧: ٢٤ و٣٨: ٢٤-٢٩).

وورد ذكر كسور من الشاقل: نصف شاقل (الخروج ٣٠: ١٣) ثلث شاقل (نحميا ١٠: ٣٣) ربع شاقل (صموئيل الأول ٩: ٨). ولكن هناك أيضًا مسميات خاصة لوحدات الوزن الصغيرة، كالـ 'بيقَع' (حرفيًا بمعنى «كسر») الذى لم يرد ذكره إلا فى التكوين (٢٤: ٢٢) والخروج (٣٨: ٢٦) وهو نصف الشاقل؛ والـ 'جِرَه' («حبة؟») وهى أصغر وحدة وزن (الخروج ٣٠: ١٣ واللاويين ٢٧: ٢٥ والعدد ٣: ٤٧ و١٨: ١٦ وحزقيال ٤٥: ١٢). أما الـ 'پايِم' الذى يعرفه الأثريون فورد ذكره فى صموئيل الأول (١٣: ٢١) وهو نص ظل مستعصيًا على الفهم لمدة طويلة ويمثل ثلثى شاقل (انظر زكريا ١٣: ٨). وهناك مسمى آخر لم يرد فى الكتاب المقدس إلا مرة واحدة ولكنه معروف فى الأكدية وورد فى سفر دانيال (٥: ٢٥، ٢٨ الآرامى) إلى جانب المينا والشاقل وهو الـ 'پريس' وجمعه أو مثناه 'پرسين' («جزء») ويمثل نصف مينا، والأرجح نصف شاقل.

وأخيرًا لابد أن نذكر الـ 'قسيطة' وهى وحدة وزن غير معروفة دفعها يعقوب سدادًا

لثمن حقل شكيم (التكوين ٣٣: ١٩ وانظر يشوع ٢٤: ٣٢ وتكرر ذكرها فى أيوب ٤٢: ١١).

والعناصر الأساسية لهذه الوحدات موجودة عند جيران بنى إسرائيل. ففى بين النهرين نجدها مرتبة على أساس ستينى، فالشاقل يتكون من ١٨٠ «حبة» كما ينقسم إلى كسور مضاعفة من ثلثين إلى ١/٢٤ من الشاقل. والمينا ستون شاقل والطالين ستون مينا = ٣٦٠٠ شاقل. ولا يزيد الطالين فى أوجاريت عن ٣٠٠٠ شاقل، أما قيمة المينا فلم تشر إليها النصوص التى ذكرَتها، ولكن يبدو من سلسلة الأوزان أنها لم تزد عن ٥٠ شاقل، وبالتالى كان الطالين يتكون من ٦٠ مينا.

وبالنسبة لإسرائيل فالقيم التالية نصت عليها النصوص: فالطالين وفقًا لسفر الخروج (٣٨: ٢٥-٢٦) يساوى ٣٠٠٠ شاقل، والـ بيقَع نصف شاقل. ومن اللاويين (٢٧: ٢٥) والعدد (٣: ٤٧ و١٨: ١٦ وحزقيال ٤٥: ١٢) يستدل أن الشاقل يتألف من ٢٠ 'جِرَه'، وتبين النصوص الثلاثة الأولى أن هذا كان شاقل المقدِس. أما تقدير قيمة المينا فأصعب؛ يقول النص العبرى لحزقيال (٤٥: ١٢): «وَالشَّاقِلُ عِشْرُونَ جِيرَةً. عِشْرُونَ شَاقِلاً وَخَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ شَاقِلاً وَخَمْسَةَ عَشَرَ شَاقِلاً تَكُونُ مَنَّكُمْ» ما مجموعه ستون شاقلاً كالمينا البابلية. وطريقة العد غريبة ولكن ربما يبررها وجود أوزان ١٥ و٢٠ و٢٥ شاقلاً، ويمثل الأخير نصف مينا أو ٥٠ شاقلاً كما فى أوجاريت. ويبدو أن حزقيال يحاول فى هذه الفقرة إعادة تقدير قيمة المينا، والذراع (٤٠: ٥) والـ 'إيفة' والـ 'بَث' (٤٥: ١١). وباحتساب الشاقل بعشرين 'جِرَه' فإن حزقيال (٤٥: ١٢) وما تلاه من نصوص لاحقة يصبح جزءًا من خطة الإصلاح. ومن ثم فأفضل ما

يمكن عمله أن نضع جدولين يعتمد أحدهما على الخروج ٣٨: ٢٥-٢٦ على النحو التالى:

طالين	١			
مينا	٦٠	١		
شاقل	٣٠٠٠	٥٠	١	
بيقَع	٦٠٠٠	١١٠	٢	١

ومما يؤكد هذه القيم عقوبات المئة 'شاقل' (التثنية ٢٢: ١٩) والخمسين شاقل (التثنية ٢٢: ٢٩) وضريبة الخمسين 'شاقل' التى فرضها مناحيم على الأغنياء (الملوك الثانى ١٥: ٢٠). وعلينا أن نتذكر أن مسمى الـ 'مينا' شديد الندرة وأن لدينا هنا مقابلها بالشاقل. والنظام شديد القدم ورأينا كيف استُمد من أوجاريت.

ومن البيانات التى يوردها حزقيال، قد نخرج بجدول آخر:

طالين	١			
مينا	٦٠	١		
شاقل	٣٦٠٠	٦٠	١	
جِرَه	٢٧٠٠٠	١٢٠٠	٢٠	١

ونجد قيمة الـ مينا هذه بأحد النصوص القديمة، ففى الخروج ٢١: ٣٢ فُرضت غرامة ثلاثين شاقلاً فى حالة فرض فيها تشريع حامورابى نصف مينا.

ويصعب ترجمة هذه الأوزان بلغة نظمنا الحديثة. فالشاقل فى النظام الأكثر شيوعًا فى بين النهرين كان يزن ٠،٣٠ أوقية (٨،٤ جرام) إلا أن هناك سلسلة مستمدة من الطالين «الملكى» كانت كل الوحدات فيه تزن الضعف. وفى أوجاريت كانت هناك

مجموعة أثقال بها شاقل خفيف قيمته ٣٤،٠ أوقية (٩،٥ جرام)، وتشير النصوص إلى شاقل «ثقيل» ربما كان يساوى ضعفه بما يساوى ٠,٦٧ أوقية (٧,١٨ جرام).

وبالنسبة لإسرائيل كشفت الحفائر التى جرت فى فلسطين عن عديد من الأثقال يحمل بعضها علامة عددية أو اسم وحدة وزن أو كليهما معًا. ومع أن السياق الأثرى لهذه الأثقال المنقوشة موضع خلاف فمن الممكن تحديد تاريخها بصورة عامة بمعايير علم النقوش بأواخر عصر المملكة. إلا أن هناك فوارق ملحوظة فى الوزن بين عينات تنتمى إلى نوع واحد وربما إلى عصر واحد وعثر عليها فى موقع واحد (كتل الدوير مثلاً حيث اكتشفت مجموعة كبيرة منها). والوحدات الصغرى وحدها التى تمثل أثقالاً منقوشة ولا يحمل أى منها مسمى «شاقل»، بل استبدل به رمز يليه رقم. ولما كان الـ «شاقل» أكثر الوحدات شيوعًا فإن اللفظ كثير الاستعمال فى حسابات الكتاب المقدس.

وأطول سلسلة من الأثقال المنقوشة تحمل الرمز والأعداد ١ أو ٢ أو ٤ أو ٨. وهناك ما لا يقل عن خمسة وعشرين مثالاً معروفًا اثنا عشر منها لثمانى وحدات. والعلامة علامة الشاقل ووزنها حوالى ٠,٤١ أوقية (١١،٥ جرام). وهناك ثقل برونزى صغير عثر عليه فى جيزر وعليه كلمة 'لملك' والعدد ٢؛ وهو ثقل «ملكى»، ويزن ٠,٧٩ أوقية (٢٢،٢٨ جرام) ما يؤدى إلى شاقل وزنه ٠,٣٩ أوقية (١١،١٤ جرام) ولكن ربما فقد المعدن بعضًا من وزنه بالأكسدة.

وهناك ستة أثقال مرتبطة بهذه السلسلة منقوشة بكلمة 'پيم' وهو لفظ يمكن التعرف عليه كما قلنا فى سفر صموئيل الأول (١٣: ٢١) ويمثل ثلثى شاقل. ومن خلال وزنه يتبين أن الشاقل حوالى ٠،٤٢ أوقية (١٢ جرامًا).

وإلى جانب ذلك لدينا أثقال عدة منقوشة بكلمة «نصپ». ويبدو أن اللفظ يعنى «نصف» وحدة؛ لكن الوحدة هنا ليست الشاقل الإسرائيلى، فمتوسط وزن الـ 'نصپ' ٠٫٣٥ أوقية (١٠ جرامات). وبالتالى فهو ينتمى إلى نظام آخر يمثله أيضًا ثقل صغير نقشت عليه علامة ١/٤ نصپ ويزن ٠٫٩٠ أوقية (٢٫٥٤ جرام) وبعض الأثقال غير المنقوشة وزن بعضها ٠٫١٨ أوقية (٥ جرامات) وأخرى ٠٫٧٢ أوقية (٢٠ جرام). وهذا الاسم لم يرد فى العهد القديم كاسم 'وزن'، بل ورد بالنصوص الأوجاريتية جنبًا إلى جنب مع الشاقل، وربما كان يمثله ثقل وزنه ٠٫٣٤ أوقية (٩٫٥ جرام) فى نظام الأوزان: والـ 'نصپ' فى النظام الأوجاريتى شاقل «خفيف» أو نصف الشاقل «الثقيل». ولعل أثقال الـ 'نصپ' التى عثر عليها فى فلسطين فقدت هناك من «تجار» كنعانيين.

ونظرًا للشك فى القيمة الفعلية للشاقل والطبيعية النظرية لتصنيف حزقيال، فلا يسعنا إلا أن نفترض قيمة تقريبية للمينا والطالين. ووزن المينا القديمة كان على الأرجح يتراوح بين ١٫٢١٣ و١٫٣٢٣ رطل (٥٥٠-٦٠٠ جرام) والطالين بين ٧٥ و٨٠ رطلاً (٣٤ و٣٦ كيلو جرامًا). والمينا فى نظام حزقيال تزن حوالى ١٫٥٤ أوقية (٧٠٠ جرام). وغير مجدٍ أن نغالى فى الدقة فى تحديد قيم نظام أوزان كان دائم التذبذب.

٥. المسكوكات

يقودنا درس الأوزان بالطبع إلى درس المسكوكات. وأقدم أنماط التجارة مقايضة السلع، وكان الثمن فى البداية يسدد سلعًا قابلة للكيل أو العد - خمسة مكاييل شعير أو عشرة مكاييل زيت أو ثلاث رءوس ماشية إلخ. ولتيسير الأمور سرعان ما بدأ استعمال المعدن وسيلة للسداد على شكل قطع مشغولة أحيانًا وسبائك أحيانًا

أخرى، وكانت نوعيته ووزنه يحددان القيمة موضع المقايضة. وكان المعدن يستعمل بكميات كبيرة سدادًا للضريبة (الملوك الثانى ١٥: ١٩ و١٨: ١٤) وبكميات صغيرة فى معاملات الأفراد مع البلاد الأجنبية (التكوين ٤٢: ٢٥، ٣٥ و٤٣: ١٢ وما بعدها وصموئيل الأول ١٣: ٢١ والملوك الأول ١٠: ٢٩) وكان يستعمل دائمًا على ما يبدو فى شراء الأراضى (التكوين ٢٣: ١٤ وما بعدها وصموئيل الثانى ٢٤: ٢٤ والملوك الأول ١٦: ٢٤ و٢١: ٢ وإرمياء ٣٢: ٩). وسدد سليمان لحيرام سلعًا (الملوك الأول ٥: ٢٥) وكان ميشع يؤدى جزية غنمًا وصوفًا (الملوك الثانى ٣: ٤). وكان يمكن السداد بمزيج من الطريقتين: فحصل هوشع على زوجته فى مقابل ١٥ شاقلاً من الفضة و حومر و لثك من الشعير (هوشع ٣: ٢).

وكانت معادن التبادل الفضة فى المقام الأول ثم النحاس والذهب. وهكذا فكلمة 'كيسِف' (فضة) كانت تعنى كلاً من المعدن نفسه ووسيلة السداد، شأنها فى ذلك شأن كلمة 'كَسْپو' فى الأكدية، و argent فى الفرنسية و silver فى إسكتلنده. وفى حقبة موغلة فى القدم فى شرق المتوسط فى مصر وميسناى بقبرص وفى بين النهرين والشام كانت المعدن تُصهر إلى سبائك ذات أشكال مختلفة أو أقراص أو قضبان أو حلقات عليها أحيانًا علامات بأوزانها ودرجة نقائها، إلا أن هذه الأشكال لم تكن مسكوكات بعد. وكان السداد يتم دائمًا بالوزن. وكثيرًا ما يرد وزن الفضة أو الذهب على الآثار المصرية وورد وصفه بإحدى قصائد راس شمرة. وظلت هذه الطريقة الوحيدة للسداد عند بنى إسرائيل حتى السبى؛ والـ 'قسيطة' المذكورة بسفر التكوين (٣٣: ١٩) لم تكن «عملة عصر الآباء»، بل كانت وزنًا مجهول القيمة. والفعل 'شاقَل' له معنيان: «وَزَنَ» و «دَفَعَ»، وأصبح الشاقل الوحدة الأساسية فى

النظام النقدى اليهودى بعد أن كان فى البداية الوحدة الأساسية فى نظام الأوزان عند بني إسرائيل. فسدادًا لثمن مغارة مكفيلة «يزن» إبراهيم ٤٠٠ شاقل لعفرون (التكوين ٢٣: ١٦) و «يزن» إرمياء ١٧ شاقلاً لابن عمه ثمنًا لحقل فى عناثوث (إرمياء ٣٢: ٩ إلخ). وفى سفر صفنيا (١: ١١) يسمى التجار «وزّانى الفضة». ولم تكن الدولة تختلف عن ذلك؛ فلتمويل عملية ترميم الهيكل وضع الملك يوآش على باب المقدِس صندوقًا يشبه صندوق النذور فى الكنائس الحديثة يضع فيه المؤمنون الفضة من كل شكل. وعندما وجد كاتب الملك كمية كبيرة من الفضة فى صندوق هيكل يهوه صرها وحسبها وبعد مراجعتها أرسلها للموكل على بيت يهوه فدفعها أجورًا للبنائين (الملوك الثانى ١٢: ١٠-١٣). وتقارن هذه القصة بما يروى هيرودوت عن داريوش: «ويحفظ الملك ذهب الجزية وفضتها على النحو التالى: يأمر بصهرها وبصبها فى جرار من الفخار. فإذا امتلأت الجرة ينزع عنها غطاؤها الطينى، وعندما يحتاج الملك مالاً كان يأمر بكسر كميات من المعدن إلى قطع بحسب الحاجة لكل مناسبة (Hist. III, 96).

وبين يوآش وداريوش اختُرعت المسكوكات. والسكة قطعة معدن مختومة بعلامة تحدد فئتها ووزنها. فيمكن قبولها بصورتها دون حاجة لوزنها أو مراجعتها. وتم اختراعها بآسيا الصغرى فى القرن السابع قبل الميلاد ثم انتشرت فى الشرق الأدنى عن طريق الفرس. وكانت أقدم المسكوكات تصنع من الإلكتروم وهو مزيج طبيعى من الذهب والفضة يتم جمعه من رمال أسرّة الأنهار خاصة نهر باكتولوس. وابتكر كرويسس نظامًا معدنيًا ثنائيًا من مسكوكات الذهب والفضة. وفى عهد داريوش استبدلت بهذه 'كرويسيدات' و 'دريكات' ذهبية و 'شاقلات' فضية. ولم يكن

للدريك منافس كعملة ذهبية، إلا أن الشاقل المديَنى لم ينتشر ولم ينافس المسكوكات الفضية اليونانية.

من ثم فمن الطبيعي أن ترد أول إشارة للمسكوكات فى الكتاب المقدس فى أسفار ما بعد السبي. فورد ذكر الـ 'دَريك' الذهبي بسفر عزرا (٨: ٢٧)، وكمفارقة تاريخية بسفر أخبار الأيام الأول (٢٩: ٧) فى سياق الحديث عن عصر داود. ويجرى كل من عزرا (٢: ٦٩) ونحميا (٧: ٦٩-٧١) حساباته بالدراخمة الذهبية. وكانت الدراخمة الذهبية عملة اليونان الأعلى قيمة، وكانت الدرخمة الأثينية بصفة خاصة العملة السائدة فى القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الدرخمة الذهبية لم تسك إلا فيما ندر ولم تتداول على نطاق واسع قط. من ثم يتأكد أن «درخمات» عزرا ونحميا ليست إلا دَريكات، ويرجع اللبس إلى الكاتب أو إلى خطأ من الناسخ. ولا سبيل للتأكد مما إذا كان الشاقل الفضى الذى ورد بسفر نحميا (٥: ١٥؛ ١٠: ٣٣) يشير إلى وزن أم إلى عملة؛ ولكن من المؤكد أنه ليس شاقلاً مدينيًا لأن الأخير لم يتداول فى فلسطين قط.

وأقدم مسكوكات اكتشفت فى فلسطين مسكوكات مقدونية يونانية، وهى عبارة عن عملة إلكترومية ترجع إلى حوالى سنة ٥٠٠ ق. م. واكتشفت ضمن أحدث الحفائر التى تمت فى بلاطة (شكيم)، وفى مقبرة بعتليت عثر على قطعة بأربع درخمات فضية سكت فى إيجة فى حوالى سنة ٤٨٠ ق.م. ومن الواضح أن هذه العملات التى تنتمى إلى بلاد بعيدة لم تكن متداولة فى فلسطين إلا لقيمتها كقطع معدنية تقدر حسب وزنها.

وكسائر أقاليم الإمبراطورية الفارسية قامت يهوذا فى النهاية بسك عملتها الخاصة بها. وأول سكة يهودية كانت على ما يبدو عملة فضية صغيرة ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد ونشأت فى حبرون وتشبه عملات الجزيرة العربية وفلسطيا فى العصر نفسه. ونقشت عليها كلمة 'بقع' بالخط العبرى القديم وتزن ١٤،٠ أوقية (٣،٨٨ جرام) أى وزن الدراخمة الأثينية نفسه تقريبًا. وتعزى هذه القطعة إلى عصر كان نحميا فيه واليًا على يهوذا، إلا أن هذه مجرد فرضية، بل ليس من المؤكد ما إذا كانت هذه العملة يهودية أصلاً، فنوعها ليس به ما يميزه، كما أن الأبجدية الفينيقية امتد تداولها آنذاك إلى ما هو أبعد كثيرًا من حدود يهوذا. أما الأقرب إلى اليقين فقطعتان فضيتان عليهما شعار 'يهد' أى 'يْهود' وهو الاسم الرسمى لإقليم يهوذا الفارسى فى سفر عزرا الآرامى ٥: ١، ٨ و٧: ١٤ (وانظر دانيال ٢: ٢٥ و٥: ١٣ و٦: ١٤). وهناك عملة فضية عثر عليها فى بيت صور وعليها أيضًا ختم بكلمة 'يْهود' واسم العلم 'حزقيا'. وربما كان هذا الكاهن حزقيا الذى يقول يوسفوس إنه أصبح فى شيخوخته صديقًا لبطليموس الأول فى سنة ٣١٥ ق. م. تقريبًا؛ إلا أن احتمالات سماح البطالمة بسك عملة فضية محلية شبه منعدمة. والأرجح أن العملة ترجع إلى عصر تولى فيه حزقيا إدارة إقليم يهوذا فى أعقاب غزو الإسكندر مباشرةً أو فى أواخر سنوات الحكم الفارسى. أما السكتان الأخريان اللتان تحملان النقش 'يْهود' فتنتميان إلى حقبة أقدم.

ثم اندمجت فلسطين بل الشرق الأدنى بأسره فى نظم النقد السلوقية أو البطلمية. واتبعت فلسطين المعيار الفينيقى للدرخمة الفضية ذات الـ ١٣،٠ أوقية (٣،٦ جرام) والدرخمة الرباعية أو الشاقل ذى الـ ٥١،٠ أوقية (١٤،٤ جرام). ولم ينل سمعان

المكابى حق ضرب سكة إلا بعد أن اعترف به أنطيوكس السابع كاهنًا وواليًا على اليهود (المكابيين الأول ١٥: ٦). وكعهد السلوقيين فى امتيازات مماثلة لم يشمل هذا الامتياز إلا سكة برونزية للتداول المحلى. وكان هذا الحدث فى سنة ١٣٨ ق. م. إلا أن سمعان لم يستغل امتيازه والأرجح أن أنطيوكس الشهير سرعان ما ألغاه بعد أن انقلب عليه (المكابيين الأول ١٥: ٢٧)، وتوفى سمعان بعد ذلك بفترة وجيزة فى سنة ١٣٤. وعلى أى لم تصلنا أية مسكوكات برونزية من عصره والمسكوكات الفضية والبرونزية التى ظلت تنسب إليه لمدة طويلة ترجع فى الحقيقة إلى العصيان الأول فى سنة ٦٦-٧٠م. ولم يبدأ ضرب السكة اليهودية إلا فى عهد يوحنا هركانوس خليفة شمعون وإلا عندما اعتبر نفسه مستقلاً بعد غزو السامرة فى حوالى سنة ١١٠ ق. م. وكانت سكة برونزية متواضعة استمر تداولها فى عهود خلفائه الحشمونيين؛ ومن المسكوكات الفضية عملة صور التى كانت قيمتها فى مزيجها المعدنى وأزاحت بتداولها كل ما عداها تقريبًا. ولا يعنينا فى هذا المقام تاريخ هذه العملة والعملات التى تلت فى عصر هيرود وولاة المال فى الأقاليم الرومية. وبدأ اليهود فى ضرب مسكوكات برونزية وفضية من جديد إبان ثورتيهم على الرومان فى السنوات ٦٦-٧٠ و١٣٢-١٣٥. وعلى مسكوكاتهم نقش بالعبرية وترجع إلى سنوات «خلاص صهيون» أو «خلاص إسرائيل». إلا أن هذا يأخذنا إلى ما وراء حقبة العهد القديم بكثير.

الباب الثالث

المؤسسات العسكرية

الفصل الأول

الجيش عند بنى إسرائيل

المعلومات عن التنظيم العسكرى للمصريين والأشوريين البابليين والحثيين وافرة. فجنودهم ومعاركهم ومعسكراتهم وحصونهم كلها مصورة فى لوحاتهم الجدارية ورسوماتهم؛ كما وصفوا حملاتهم فى نقوشهم وسجلوا فى نسخ معاهداتهم ألقاب بعض قادة جيوشهم بمناصبهم والمهام المنوطة بهم.

أما معلوماتنا عن التنظيم العسكرى لبنى إسرائيل فأبعد ما تكون عن الكمال. فلم تصلنا أية لوحة جدارية أو رسم من نوع عسكرى؛ وربما لم يكن لديهم شىء من هذا القبيل على الإطلاق. حتى الحصون والأسلحة التى أماطت الحفائر عنها اللثام ينتمى الجزء الأعظم منها للكنعانيين الذين غزاهم بنو إسرائيل وأزاحوهم وحلوا محلهم. هناك بالطبع نصوص عديدة وهناك أسفار الكتاب المقدس التاريخية الزاخرة بأخبار الحروب. إلا أن هذه الروايات ليست سجلات معاصرة للأحداث. صحيح أن هناك بعضًا من أقدم الروايات فى سفرى يشوع والقضاة، بيد أن التاريخ العسكرى لتلك الحقبة لم يُصغ فى شكله الأدبى النهائى فى الأسفار كما نعرفها اليوم إلا بعد ما يقرب من ستمئة سنة وقبيل السبى مباشرةً. ومن ناحية أخرى فأسفار صموئيل والملوك تشتمل على فقرات مكرسة للكتابة عن الأحداث بعد وقوعها مباشرةً، إلا أن الطابع المفعم بالحيوية الذى يميز هذه الفقرات لا يعوض افتقارها الدقة فى سرد التفاصيل العسكرية. وأكثر المعلومات تفصيلاً عن التنظيم

العسكرى فى عصر المملكة نجده فى سفرى أخبار الأيام؛ لكن هذين السفرين دونا فى عصر لم يحظ بنو إسرائيل فيه بالاستقلال ولا بجيش يحميهم. وأخيرًا وُصف الخروج نفسه والتيه فى الصحراء بعد ذلك بقرون باعتبارهما تحركات جيش منظم. ومعلوماتنا مستقاة من مصادر من هذا النوع بيد أنها يمكن أن تستغل لغرض نافع شريطة العناية فى تمحيصها وتأريخها من خلال النقد الأدبى والتاريخى. فالمؤسسات العسكرية لأى شعب تتغير بصورة أسرع من أى شكل آخر من أشكال تنظيمه الاجتماعى لأن هذه المؤسسات تخضع لعديد من ضروب التأثير. فالجيش يتأثر بكل تغيير يطرأ على نمط الحكم وبمتطلبات السياسة على اختلافها وبالعدو الذى قد يواجه وبتطور التسليح بالطبع. والحقبة الفاصلة بين الغزو فى عهد يشوع وحصار نبوخذنصر لأورشليم أطول من تلك التى تفصل بين حرب المئة عام والحرب العالمية الثانية. ومع أن تنظيم الجيش والخطط الميدانية كانا أبطأ فى تطورهما فى العصور القديمة فإن تلك القرون الستة شهدت تغيرات كبيرة فى كلا المجالين.

من ثم فمن الواضح أن مؤسسات بنى إسرائيل العسكرية لا بد أن تُدرس بالترتيب الذى تطورت به. ثانيًا لا بد من أخذ الطابع العام للمصادر فى الاعتبار فالنصوص دينية والقاعدة أنها لا تركز على الجوانب العسكرية وحدها كتشكيل الجيش وخطط الحروب. وحتى النصوص التى تتناول الحرب بشكل مباشر تحتاج إلى الحرص فى تفسيرها، ما يصدق بشكل خاص على النصوص الأقدم زمنًا لأن الحرب كان يُنظر لها كإجراء دينى له طقوس خاصة. ومفهوم الحرب المقدسة هذا ظل قائمًا حتى نهاية عصور العهد القديم ولو أنه مر بعديد من التحولات حتى أصبح غاية

مقدسة. وسنتناول الطابع الدينى لهذه المؤسسات العسكرية فى نهاية هذا الباب وعلينا أن نركز أولاً على جوانبها غير الدينية.

١. شعب تحت السلاح

لا فارق عند البدو بين الجيش والشعب، فكل فرد قادر جسديًا يمكن أن يشارك فى غارة ويجب أن يكون مستعدًا للدفاع عن ممتلكات القبيلة وحقوقها من أى عدو تحت قيادة شيخ قبيلته أو أى قائد غيره. والقاعدة أن كل قبيلة مستقلة فى تصرفاتها ولكن من حين لآخر تتحد قبائل عدة لتحقيق هدف مشترك. وهناك أعراف للحرب وقواعد للقتال ولكن ليس هناك تنظيم عسكرى ثابت. وربما كان ذلك ينطبق على بنى إسرائيل أيضًا طالما أنهم كانوا يعيشون حياة شبه بدوية، ولكن ليس من اليسير أن نتصور الوضع الفعلى وراء قصص سفرى الخروج والعدد. فالخروج (١٢: ٣٧ و١٣: ١٨ و١٤: ١٩-٢٠) يصور شعبًا مسلحًا يخرج من مصر، والعدد (١: ٣، ٢٠، ٢٢؛ ٢: ١-٣١ و١٠: ١١-٢٨) يصورهم وهم يزحفون عبر الصحراء فى تشكيل؛ إلا أن هذين الوصفين صورتان مثاليتان رُسمتا فى عصر لاحق دُعى فيه الشعب بأسره لحمل السلاح فى أوقات الخطر القومى. وفى سفر يشوع أيضًا نرى الغزو كأنه إنجاز حققه جيش إسرائيلى منظم ولو أن بعض الفقرات التى لها فقرات مقابلة فى القضاة ١ تقدم صورة أكثر واقعية لما حدث. وهذه النصوص الأخيرة تصف قبائل أو مجموعات من القبائل كيهوذا وسمعان وبيت يوسف وهى تفتح الجزء الخاص بها من «الأرض المقدسة» كلٌ بصورة مستقلة عن الأخرى. والملحوظات الموغلة فى القدم والمحفوظة فى سفر العدد (٣٢: ١، ١٦، ٣٩-٤٢) وتسجل استقرار

رأوبين وجاد ومنسّى (النصف الشرقى) تتسم بطابع مماثل. ولم يرد أى حديث عن جيش منظم.

ومعلوماتنا أفضل نوعًا ما عن عصر القضاة. فكل قبيلة تتشبث بأرضها وتدافع عنها من هجمات مضادة من جانب الكنعانيين الذين كانوا فيها قبلهم؛ والشعوب المجاورة تشن الحرب على قبائل بنى إسرائيل والبدو يغيرون عليهم. وأحيانًا تتحد القبائل التى انتظمها حلف شكيم (يشوع ٢٤) للقيام بعمل عسكرى مشترك. فجدعون مثلاً لا يقصر دعوته لحمل السلاح على قبيلته منسّى، بل يدعو معها أشير وزبولون ونفتالى (القضاة ٦: ٣٥)؛ وفى النهاية يدعو إفرايم أيضًا (القضاة ٧: ٢٤) حيث اشتكى أهلها من عدم دعوتهم لحمل السلاح من البداية (القضاة ٨: ١). ومن السرد المنثور فى القضاة ٤: ٦ وما بعدها نعرف كيف حشدت باراق كلاً من زبولون ونفتالى ضد الكنعانيين، إلا أن «ترنيمة دبورة» (القضاة ٥: ١٤ وما بعدها) تدرج فى قائمتها فِرقًا من إفرايم وبنيامين وماكير ويساكر أيضًا وتعنّف كلاً من رأوبين وجلعاد ودان وأشير لالتزامهم الحياد. وللثأر من جبعة وما وجهت من إهانة تهب كل إسرائيل (القضاة ٢٠) عدا جنود يابيش بجلعاد (القضاة ٢١: ٨ وما بعدها) إلى السلاح.

كذلك يدعو شاول «جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ» لحمل السلاح ضد العمونيين (صموئيل الأول ١١: ١-١١) وأدى انتصاره اللاحق إلى ضمان العرش له. وبذلك تحققت الوحدة السياسية أخيرًا وأصبح للشعب ملك «يَخْرُجُ أَمَامَنَا وَيُحَارِبُ حُرُوبَنَا» (صموئيل الأول ٨: ٢٠). ودعا شاول كل الشعب إلى الحرب المقدسة على العماليق (صموئيل الأول ١٥: ٤) وجمع «رِجَال إِسْرَائِيلَ» ضد الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٧: ٢، ١١)؛

وكان هذا سبب خروج إخوة داود الثلاثة للحرب (صموئيل الأول ١٧: ١٣) تاركين فى بيت لحم أباهم المسن وداود الذى كان بعد صغيرًا على حمل السلاح. بل إن الملك حسب ما ورد بصموئيل الأول (٢٣: ٨) دعا «جَمِيعَ الشَّعْبِ» لمطاردة داود عندما لجأ إلى قعيلة. وكان شاول جمع «جَمِيعَ إِسْرَائِيلَ» استعدادًا لمعركة جلبوَع التى قدر له أن يُهزم فيها ويلقى حتفه على يد الفلسطينيين (صموئيل الأول ٢٨: ٤). ولا شك أن الأمور كانت تغيرت إلى حد كبير منذ عصر القضاة ولكنه كان تطورًا سلسًا. فكان القضاة «مخلّصين» اختصهم الرب بتخليص الشعب، وكان شاول نفسه قائدًا من النوع الكارزى تحركه روح يهوه (صموئيل الأول ١٠: ٢٠ و١١: ٦) وسحق العمونيين بصورة تذكرنا بالنجاح العسكرى الذى أحرز القضاة العظام.

وكان ثمة طرق عدة يدعو القائد أو القاضى أو الملك بها الشعب لحمل السلاح منها النفخ فى البوق (القضاة ٣: ٢٧: إيهود؛ ٦: ٣٤: جدعون؛ صموئيل الأول ١٣: ٣: شاول) وإرسال الرسل إلى القبائل (القضاة ٦: ٣٥ و٧: ٢٤). وكانت الرسالة فى بعض الحالات يصحبها عمل رمزى كشاول حين قطّع قطيع بقر وأرسل أشلاءه إلى كل بقعة من بقاع أرض إسرائيل ومعها تهديد أن «مَنْ لاَ يَخْرُجُ وَرَاءَ شَاوُلَ وَوَرَاءَ صَمُوئِيلَ، فَهكَذَا يُفْعَلُ بِبَقَرِهِ» (صموئيل الأول ١١: ٧). وعندما أساء أهل جبعة معاملة سرية أحد اللاويين حتى ماتت قطّع اللاوى جثتها اثنتى عشرة قطعة وأرسل قطعة إلى كل سبط ليثير ثائرة كل الشعب على أهل تلك القرية (القضاة ١٩: ٢٩-٣٠). وفى عصر القضاة كانت هذه الدعوات تختلف من جماعة لأخرى حسب قرارها. وتؤكد ترنيمة دبورة مرتين على حرية القرار بأن تحارب أو ألا تحارب (القضاة ٥: ٢، ٩) ولا يزيد رد فعلها عن التعنيف أو الأسف على الأسباط التى

اختارت الحياد (القضاة ٥: ١٥-١٧). ولم تلعن إلا ميروز وهى بلدة فى نفتالى لم تتبع قبيلتها (القضاة ٥: ٢٣) لأن نفتالى كانت أسبق الأسباط إلى حمل السلاح. وكان يمكن تهديد من يرفض أن يؤدى واجبه (القضاة ٢١: ٥ وصموئيل الأول ١١: ٧) إلا أننا لا نعرف كنه العقوبات التى كانت تتخذ ضده. وطبقًا للرواية المسجلة بالقضاة (٢١: ٦-١٢) لم تكن الحملة على أهل يابيش حملة تأديب بسبب امتناعهم؛ بل كان هدفها الوحيد العثور على زوجات لبقية جند بنيامين دون الحنث باليمين الذى أقسم المحاربون.

وعلى الرغم من هذه الدعوة الملحة كان عدد من خرجوا للقتال معدودًا. وهناك مغالاة فى تقدير أعدادهم فى الروايات الأقدم؛ فتقول إن عدد من ساروا إلى بنيامين كانوا أربعمئة ألف رجل (القضاة ٢٠: ١٧) وإن ثلاثمئة ألف من بنى إسرائيل وثلاثين ألفًا من يهوذا لبوا نداء شاول (صموئيل الأول ١١: ٨) وإن مئتى ألف من المشاة اتبعوه حين خرج لقتال العماليق (صموئيل الأول ١٥: ٤). أما النصوص الأخرى فتتسم بقدر من الاعتدال، كفقرة القضاة ٤: ١٠ التى تقدر عدد القوة المشاركة لزبولون ونفتالى بما لا يزيد عن عشرة آلاف، والقضاة ٥: ٨ التى تقدر العدد الأقصى ممن كان يمكن حشدهم من كل الأسباط بأربعين ألف رجل؛ وكان هذا الرقم الأخير حجم جيش إسرائيل كله فى مواجهة أريحا (يشوع ٤: ١٣). إلا أن هذه الأرقام أيضًا رمزية.

كان الجنود الذين يحتشدون للقتال 'حالوشيم' (حرفيًا «عُراة» أى بجلابيب قصيرة). وكانوا يأتون بأسلحة من عندهم، وهى أسلحة من نوع بدائى للغاية. وكانت الأسلحة المعتادة السيف والمقلاع (كان من بين سبط بنيامين رماة مقاليع مهرة:

القضاة ٢٠: ١٦). وفى عصر دبورة لم يكن من الأربعين ألف إسرائيلى من رأى مجنًا أو رمحًا (القضاة ٥: ٨). فالفلسطينيون جردوا بنى إسرائيل من أسلحتهم فى مستهل عهد شاول، وفى معركة مخماس لم يكن لدى أحد سيف ورمح سوى شاول ويوناثان (صموئيل الأول ١٣: ١٩-٢٢). وأصبح رمح شاول رمزًا لمرتبته الملكية (صموئيل الأول ٢٢: ٦ و٢٦: ٧، ١٦، ٢٢ وصموئيل الثانى ١: ٦ وانظر صموئيل الأول ١٨: ١١ و١٩: ٩)، أما درعه فلم يرد ذكره إلا فى رثاء داود (صموئيل الثانى ١: ٢١). ومن ناحية أخرى يبدو يوناثان فى صورة رامٍ (صموئيل الأول ١٨: ٤ و٢٠: ٢٠ وما بعدها وصموئيل الثانى ١: ٢٢). وللخوذة النحاسية والدرع اللذان طلب شاول من داود أن يتخذهما تأثير أدبى رائع ولكنها من قبيل المفارقات التاريخية (صموئيل الأول ١٧: ٣٨ وما بعدها).

كانت وحدات الجيش تقوم على وحدات المجتمع؛ فكانت الوحدة العشيرة (مِشپاحاه) التى كانت نظريًا تمثل فرقة قوامها ألف رجل ولو أن عددها كان أقل كثيرًا؛ قارن صموئيل الأول ١: ١٠ (إيلِف) بالفقرة ٢١ (مِشپاحاه) واستعمال عبارة «ألف رجل» بمعنى «عشيرة» فى القضاة ٦: ١٥ وصموئيل الأول ٢٣: ٢٣. وعندما يحمل الشعب السلاح يشار إليه بعبارة «أُلُوفِ إِسْرَائِيل» (العدد ٣١: ٥ ويشوع ٢٢: ١٢، ٣٠ والقضاة ٥: ٨). وكانت هذه الوحدات يقودها 'سَر إيلِف' (رَئِيسِ الأُلُوفِ: صموئيل الأول ١٧: ١٨ و١٨: ١٣). وكان يمكن تقسيمهم إلى وحدات صغيرة قوامها مئة رجل (صموئيل الأول ٢٢: ٧ وانظر القضاة ٧: ١٦) أو خمسون (صموئيل الأول ٨: ١٢). وكلمة 'حَموشيم' التى لا ترد إلا فى يشوع ١: ١٤ و٤: ١٢ والقضاة ٧: ١١ (باستثناء الخروج ١٣: ١٨ والعدد ٣٢: ١٧ اللتين تم تصحيحهما بالنسخ القديمة)

تفسر أحيانًا بأن الجيش كان ينقسم إلى جماعات قوام كل منها خمسون رجلاً. ومع ذلك فالأرجح أن الكلمة تشير إلى الجنود الموزعين إلى «خمس» فرق فى الزحف وفى المعسكر. ومن معانى كلمة «حَميش» (خمسة) فى المعاجم العربية تشكيل من جيش له مقدمة وجسم وجناحان ومؤخرة فيما يشبه نسق المعسكر فى الصحراء حيث كانت أربع فرق (دْجاليم) تحيط «بالهيكل النقال» (العدد ٢: ٢-٣١) الذى قام بحراسته اللاويون - بإجمالى خمس وحدات، وفيما يشبه الـ 'حَموشيم' فى معسكر المديانيين (القضاة ٧: ١١) ونظام السير كما ورد وصفه فى العدد ١٠: ١١-٢٨؛ أولاً فرق يهوذا ورأوبين ثم «الهيكل النقال» بحراسة اللاويين يليهم فرق إفرايم ودان (قارن أيضًا بكلمة 'حَموشيم' فى الخروج ١٣: ١٨ ويشوع ١: ١٤ و٤: ١٢).

هذه القوات بافتقارها للتسليح والتدريب أصابها الهلع أمام مدن كنعان الحصينة (العدد ١٣: ٢٨ والتثنية ١: ٢٨) والمركبات الحديدية (يشوع ١٧: ١٦-١٨ والقضاة ١: ١٩ و٤: ١٣ وصموئيل الأول ١٣: ٥ وصموئيل الثانى ١: ٦) وفى مواجهة المحاربين الفلسطينيين المدججين بالسلاح (صموئيل الأول ١٧: ٤-٧). ومع ذلك ففى أولى مراحل الغزو استغل بنو إسرائيل تناثر القوات الكنعانية والفراغ الذى خلفه انسحاب مصر فتوغلوا حيثما استطاعوا ولكنهم توقفوا عند حواف السهول حيث وقفوا عاجزين أمام المدن الحصينة والعربات الحربية (يشوع ١٧: ١٢، ١٦ والقضاة ١: ١٩، ٢٧-٣٥). وحيثما يرد حديث مفصل عن الاستيلاء على بلدة ما نجد أن هذا الاستيلاء يتم الإعداد له دائمًا بالتجسس، والنصر لا يتم إلا بالخيانة أو بالخداع (انظر أريحا فى يشوع ٦، وعاى - التى كانت مهدمة أصلاً - فى يشوع ٨؛

وبيت إيل فى القضاة ١: ٢٣-٢٥). ولم يتم ابتلاع الكانتونات الكنعانية الباقية إلا تدريجيًا.

كانت المعارك الضارية مصيرية بالنسبة لبنى إسرائيل (صموئيل الأول ٤: ١-١١ و٣١: ١-٧). ولتعويض ضعف تسليحهم وافتقارهم للتنظيم العسكرى كانوا يهاجمون بفرق صغيرة من جنود مختارين (حتى فى أيام التيه فى البرية، انظر الخروج ١٧: ٩ والعدد ٣١: ٣-٤). فأهل دان الذين خرجوا لغزو البلاد لم يزد عددهم عن ستمئة (القضاة ١٨: ١١). واختار شاول ثلاثة آلاف رجل من كل بنى إسرائيل لشن حرب على الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٣: ٢) وحقق أول انتصار له بقوة لا يزيد عددها عن ستمئة رجل (صموئيل الأول ١٣: ١٥ و١٤: ٢). ومن خلال الهجمات الخاطفة والخدع والكمائن الجريئة نجحت هذه الفرق الصغيرة التى كانت تحت سيطرة تامة من قواد أكفاء فى قهر القوات المعادية التى كانت تفوقها عددًا وعدة. وخرج يوناثان وحامل سلاحه وحدهما لمهاجمة الموقع الفسلطينى فى مخماس وتمكنا من ترويع أهله؛ ثم انقض ستمئة من جند شاول على العدو، وانضم إليهما «العبرانيون» الذين كانوا مع الفلسطينيين وكذلك بنو إسرائيل من جبل إفرايم، وحلت بالفلسطينيين هزيمة نكراء (صموئيل الأول ١٤: ١-٢٣). وكان ما فعل جدعون مع المديانيين أفظع؛ فمن بين الاثنين والثلاثين ألف رجل ممن لبوا نداءه أعاد كل من تخاذل عن القتال ولم يُبق إلا على عشرة آلاف منهم؛ فاختار منهم ثلاثمئة وقسمهم إلى ثلاثة أرتال. وتبين بالاستطلاع أن معنويات العدو كانت ضعيفة فأجرى استعدادات حذرة لشن عملية ليلية. فغطى جنده مشاعلهم بجرار إلى أن يتلقوا إشارة الهجوم حيث جرت الخطة بإطلاق أبواق صاخبة وصيحات

حرب مدوية لدرجة تلقى الرعب فى معسكر العدو بإيهامه بأنه أمام قوة ضخمة. ونجحت الخدعة وهزم المديانيون وولوا الأدبار (القضاة ٦: ٣٣-٧: ٢٢). وتلا ذلك جمع غنائم النصر؛ وشاركت فرق أخرى من بنى إسرائيل فى المطاردة (كما فى صموئيل الأول ١٤: ٢٢)، فقطع جنود إفرايم طريق التقهقر على المديانيين (القضاة ٧: ٢٣-٢٥) وتمكنت قوة جدعون الضئيلة من تعقب الفارين حتى حافة الصحراء (القضاة ٨: ٤-١٢). ومع أن القصة تُروى فى سلسلة من الحكايات المتفرقة فإنها تعطى فكرة عامة عن الحرب فى عصر القضاة.

ومن حين لآخر كان فريقان متحاربان يحسمان الخلاف بينهما بقتال بين فردين. وهناك ما يدل على وجود هذه العادة منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد؛ فهناك حكاية مصرية عن شخص يدعى سنوحِت ورد فيها أنها كانت معروفة عند أشباه البدو الكنعانيين. وتحدى الفلسطينيين لبنى إسرائيل فى صموئيل الأول ١٧: ٨-١٠ يبدو واضحًا أنه كان اقتراحًا بضرورة حسم مصير الشعبين بمعركة بين فردين. ويمكن تفسير البطولات التى تنسب لأبطال داود (صموئيل الثانى ٢١: ١٥-٢١) بهذا النوع من المعارك الفردية. ويبدو أن الأبطال كانوا يسمون 'إيش هابّينايم' أى «الرجل بين اثنين» أو رجل لمعركة بين رجلين (صموئيل الأول ١٧: ٤، ٢٣). ولا ترد هذه التسمية مرة أخرى إلا فى نص قمرانى بعنوان «نظام الحرب» ومعناها فيه يختلف؛ فمعناها فى لفيفة قمران «قوات مشاة خفيفة».

وفى الحرب بين أتباع شاول وأنصار داود اقترح أبنير على يوآب حسم الموقف بمعركة بين اثنى عشر رجلاً من صفوة جند كل من الجانبين ولكن لم يُحسم الموقف لأن الأربعة عشر رجلاً قتلوا عن آخرهم ونشبت حرب شاملة (صموئيل

الثانى ٢: ١٤ وما بعدها). وكانت هذه العادات معروفة بين قبائل العرب واستمرت حتى العصور الحديثة. ففى أحرج لحظات غزو الجزائر عندما تم إيفاد دوق أومال من قبل أبيه لوى فيليپ لتولى قيادة الجيش اقترح الأمير عبدالقادر على الدوق وضع نهاية للحرب إما بقتال منفرد بينهما أمام جيشيهما أو بمعركة بين عدد متساوٍ من صفوة الجنود على الجانبين.

وفى دراستنا هذه للمؤسسات العسكرية قبل عصر داود لم نأخذ فى الاعتبار جانبها الدينى وسنتناوله فيما بعد. ولكن لا ينبغى أن ننسى فى هذا المقام أن محاربى إسرائيل كانوا يصمدون لاعتقادهم الراسخ بأن يهوه كان يقاتل معهم وأنه يستطيع أن يهبهم النصر مهما ضاقت بهم السبل (صموئيل الأول ١٤: ٦ و١٧: ٤٧).

٢. الجيش المحترف

كان لأعداء إسرائيل وهم الكنعانيون والفلسطينيون جيوش دائمة تشمل كلاً من المشاة وراكبى العربات الحربية؛ وكان جنودهم محترفين بعضهم محليون وبعضهم من الأجانب. ولم يكن مثل هذا التنظيم العسكرى يتفق وروح اتحاد القبائل الاثنتى عشر وعاداته. كانت هناك استثناءات بالطبع ولكن يمكن تفسيرها. فأبيمالك جنّد مرتزقة (القضاة ٩: ٤) ولكنه كان نصف إسرائيلى المولد وكان يخطط لإقامة مملكة على غرار مملكة الكنعانيين. وحشد يفتاح أيضًا فرقة من الأنصار المسلحين ولكن خارج حدود إسرائيل (القضاة ١١: ٣). ومع ذلك فالانتكاسات التى وقعت فى الحرب ضد الفلسطينيين أثبتت لبنى إسرائيل أن التجنيد الإلزامى العام للشعب لا ينشئ قوة قادرة على مواجهة فعالة مع جيش محترف؛ فقد يكون الجيش المحترف أصغر

حجمًا ولكنه قد يكون أفضل تدريبًا ومستعدًا للتعبئة فى فترة وجيزة. وكان إنشاء جيش مماثل مهمة أخذها على عاتقه أول ملوك إسرائيل.

(أ) **فيلق المرتزقة.** شرع شاول فى تجنيد المرتزقة، فكان كلما رأى رجلاً جسورًا لا يهاب يضمه لخدمته (صموئيل الأول ١٤: ٥٢). ويفترض أنه كان يفضل جنود سبطه بنيامين (انظر صموئيل الأول ٢٢: ٧) ولكنه كان يجند رجالاً من قبائل أخرى من بنى إسرائيل كداود الذى كان من يهوذا (صموئيل الأول ١٦: ١٨ وما بعدها و١٨: ٢) بل من الأجانب أيضًا كدواغ الأدومى (صموئيل الأول ٢١: ٨ و٢٢: ١٨). وكان فيلقه قليل العدد لأن جنوده كانوا يؤجرون (انظر القضاة ٩: ٤)، وكانت مملكة شاول فقيرة. وبعد انفصاله عن شاول جند داود مرتزقة لحسابه وبدأ بأربعمئة رجل (صموئيل الأول ٢٢: ٢) ثم ستمئة (صموئيل الأول ٢٥: ١٣) انضم بهم لخدمة الفلسطينيين (صموئيل الأول ٢٧: ٢). وبقى هؤلاء الأتباع معه عندما أصبح ملكًا على يهوذا وإسرائيل، وزاد عددهم مع توالى انتصاراته واتساع المجال للتجنيد وازدياد الموارد اللازمة لسداد أجورهم. وكان جنده من كل مكان وكانت غالبية أبطال داود الثلاثين (صموئيل الثانى ٢٣: ٢٤-٣٩) الذين سنتحدث عنهم فيما بعد من يهوذا والمناطق المحيطة ولكن كان من بينهم رجل من إفرايم وآخر من منسَّى وثالث من جاد وعدد من الأجانب منهم آرامى من سوباه وعمونى وأوريا الحثى زوج بثشبع (انظر صموئيل الثانى ١١: ٣ وما بعدها). وبعد غزوه الفلسطينيين جنّد داود بينهم وبين أتباعهم فيلقًا من الـ 'كريثى' والـ 'پليثى' (صموئيل الثانى ٨: ١٨ و١٥: ١٨ و٢٠: ٧، ٢٣ والملوك الأول ١: ١٨، ٤٤). وكان هناك أيضًا فرقة قوامها ستمئة رجل من جتّ (صموئيل الثانى ١٥: ١٨ وما بعدها). وبسياسته هذه كان داود ينسخ

إحدى مؤسسات إمارتى الكنعانيين والفلسطينيين. وذهب البعض مؤخرًا إلى أن المصطلح الخاص لهؤلاء المرتزقة ربما ظل باقيًا فى عبارتى 'يِليدى ها عَناق' (العدد ١٣: ٢٢، ٢٨ ويشوع ١٥: ١٤) و 'يِليدى هارافا' (صموئيل الثانى ٢١: ١٦، ١٨). وكلمة 'يَليد' لم تكن تعنى «سليل»، بل «تابع» أو «قِن» وكانت تنطبق على الجنود المحترفين لأنهم تنازلوا عن حريتهم بانضمامهم لفيلق عسكرى كفيلق 'عَناق' أو 'رافا' (معنى هاتين الكلمتين لايزال موضع بحث). وقد تمثل الاستعمالات الأخرى لكلمة 'يَليد' فى عبارة 'يِليدى بَيت' تأكيدًا لهذه الفرضية؛ إذ تشير إلى العبيد ممن كانت لهم مكانة خاصة فى الأسرة، وتدل فقرة التكوين ١٤: ١٤ على أنهم كان يستعان بهم فى أغراض عسكرية. وهذه فرضية مهمة ولكن يصعب تأكيدها نظرًا لعدم وجود عدد كافٍ من النصوص الواضحة.

لم يكن هؤلاء المرتزقة يتمتعون بمكانة الأحرار، وكانوا يتبعون الملك مباشرةً. فكانوا «رجال» شاول (صموئيل الأول ٢٣: ٢٥-٢٦) أو «رجال» داود (صموئيل الأول ٢٣ مواضع متفرقة و٢٤: ٣ وما بعدها و٢٧: ٣، ٨ إلخ) أو عَفَديم (عبيد) شاول (صموئيل الأول ١٨: ٥، ٣٠ و٢٢: ١٧) أو داود (صموئيل الأول ٢٥: ٤٠ وصموئيل الثانى ٢: ١٧ و٣: ٢٢ و١١: ٩، ١١، ١٣ و١٨: ٧، ٩ و٢٠: ٦ والملوك الأول ١: ٣٣). وكان الملك يكافئهم على خدماتهم بإعفائهم من الضرائب أو السخرة (صموئيل الأول ١٧: ٢٥) وبمنحهم الأراضى أو نصيب فى العُشر (صموئيل الأول ٨: ١٤-١٥). وعندما توفى الملك كان مرتزقته يأولون لوريثه؛ فأصبح «عبيد» شاول عبيد إيشبَعل (صموئيل الثانى ٢: ١٢ و٤: ٢). وتم وضعهم بالقرب من الملك فى أورشليم تحت قيادة داود (صموئيل الثانى ١١: ٩، ١٣ و١٥: ١٤ و٢٠: ٧ والملوك الأول ١: ٣٣).

كان هؤلاء بمثابة الحرس الملكى الخاص. وليست لدينا أية معلومات دقيقة عن تنظيمهم إذ يبدو أنه كان يتسم بالمرونة. وبعيدًا عن مسمى 'عَقَديم' العام وما يوحى به من دلالة عنصرية كان الجنود الذين يشكلون هذا الحرس الخاص يشار إليهم بمسميات مختلفة إلا أننا لا نعرف صلة كل من هذه المسميات بالآخر على وجه الدقة. فكان الحرس الشخصى لشاول (ولداود من بعده) يطلق عليهم إجمالاً اسم 'مِشمَعات' ومعناها الحرفى «المطيعون» أو «من يلبون النداء» (صموئيل الأول ٢٢: ١٤ وصموئيل الثانى ٢٣: ٢٣). وكان داود قائدهم فى عهد شاول، وتولى بناياهو قيادتهم فى عهد داود؛ لكن بناياهو كان أيضًا قائد الـ 'كريثى' والـ 'پليثى' (صموئيل الثانى ٨: ١٨ و٢٠: ٢٣ وانظر الملوك الأول ٣٨: ٤٤). ويبدو أن الأخيرين كانوا يشكلون الحرس الشخصى فى ذلك العهد إذ يرد ذكرهم جنبًا إلى جنب مع جيش الشعب فى صموئيل الثانى ٨: ١٦ و٢٠: ٢٣ مثلهم كمثل الـ 'عَقَديم' فى صموئيل الثانى ١١: ١١. ومن ناحية أخرى، يرد ذكر الـ 'جِبّوريم' (الأبطال) فى صموئيل الثانى ٢٠: ٧ جنبًا إلى جنب مع الـ 'كريثى' والـ 'پليثى' (صموئيل الثانى ١٦: ٦ مقارنةً بصموئيل الثانى ١٥: ١٨ والملوك الأول ١: ٨، ١٠ مقارنةً بالملوك الأول ١: ٣٨، ٤٤) ويرد ذكر الـ 'جِبّوريم' وحدهم جنبًا إلى جنب مع جيش الشعب فى صموئيل الثانى ١٠: ٧.

ومن بين «الأبطال» تميزت مجموعتان بالشجاعة وهما مجموعة «الثلاثة» بقيادة إيشبَعل (صموئيل الثانى ٢٣: ٨-١٢) ومجموعة «الثلاثين» بقيادة أبيشاى (صموئيل الثانى ٢٣: ١٨ و٢٤: ٣٩). ولما كانت غالبيتهم من يهوذا الجنوبية فالأرجح أنهم كانوا أشجع أبطال داود فى الأيام الأولى وتكونت بهم مجموعة خاصة من صفوة الرجال

عندما كان فى صقلاغ. (هناك نص مصرى يذكر فرقة تسمى «قوة الثلاثين» ضمن حاشية رمسيس الثالث).

وكان يطلق على هؤلاء الجنود أو فرقة منهم اسم 'نَعَريم' (حرفيًا «غلمان») ولكن فى المجال العسكرى بمعنى «طلاب الحربية». وخرجوا مع داود عندما خرج فارًا بحياته (صموئيل الأول ٢١: ٣، ٥ و٢٥: ٥ وما بعدها) ولا أحد يعرف ما كان يميزهم عن سائر «رجال» داود (صموئيل الأول ٢٥: ١٣، ٢٠). وكان لشاول غلمانه أيضًا (صموئيل الأول ٢٦: ٢٢). ووقعت مواجهة بين «غلمان» داود و «غلمان» إيشبعل بن شاول فى جبعون (صموئيل الثانى ٢: ١٤)، ويطلق عليهم 'عَفَديم' داود وإيشبعل فى الفقرة نفسها (صموئيل الثانى ٢: ١٢-١٣). ويبدو أن «غلمان» صموئيل الثانى ١٦: ٢ كانوا جنود الحرس أنفسهم الذين رافقوا داود فى خروجه ومرتزقة ١٥: ١٨ أنفسهم و 'جِبّوريم' ١٦: ٦؛ وانظر أيضًا صموئيل الثانى ٤: ١٢. ونصادف فيما بعد «غلمان» رؤساء المقاطعات الذين كانوا يختلفون عن الجيش الوطنى (الملوك الأول ٢٠: ١٤-١٩). ومع أنهم كانوا يتصرفون أحيانًا كحملة دروع أو حملة سلاح (صموئيل الأول ٢٠: ٢١ وما بعدها و٣٥ وما بعدها وصموئيل الثانى ١٨: ١٥) فإنهم لم يكونوا مجندين شبانًا فى مقابل محاربين قدامى؛ فالتسمية ينبغى أن تؤخذ بمعنى عسكرى بحت أى بمعنى جنود محترفين (انظر أيضًا العدد ٤: ١٠). وكان للكلمة معنى عسكرى فى الكنعانية، ودخلت اللغة المصرية حيث أن كلمة 'نَعَرونا' تعنى فيلق من الجيش، وربما جُندوا من كنعان.

وأخيرًا كان لشاول 'رَشيم' (سُعاة: صموئيل الأول ٢٢: ١٧) وربما كان قائدهم دواغ الأدومى (٢١: ٨ منقحة). ويطلق عليهم اسم 'عَفَوديم' ونجدهم فى هذا السياق

جنوداً ينفذون أوامر الملك بالانتقام (كالـ 'نَعَريم' فى صموئيل الثانى ٤: ١٢). وكانوا حرسًا شخصيًا كالسعاة الخمسين الذين كانوا يركضون أمام أبشالوم وأدونيا عندما كانا يشكلان حاشية ملكية (صموئيل الثانى ١٥: ١ والملوك الأول ١: ٥). وربما ورد ذكرهم للسبب نفسه جنبًا إلى جنب مع حملة الدروع (شَليشيم) فى قصة ياهو (الملوك الثانى ١٠: ٢٥). وكانوا يتولون مع المرتزقة الجلادين حراسة القصر بأورشليم حيث كانت به غرفة «للسعاة» وباب يسمى «باب السعاة» (الملوك الأول ١٤: ٢٧-٢٨ والملوك الثانى ١١: ٤، ٦، ١١، ١٩). من ثم فالأرجح أنهم كانوا من الكثرة بما يكفى لتقسيمهم إلى فرق أو كتائب قوام كل منها مئة رجل.

واستعان شاول بجنود بيته على الفلسطينيين (صموئيل الأول ١٨: ٢٧، ٣٠ وانظر ٢٣: ٢٧) وفى ملاحقة داود (صموئيل الأول ٢٣: ٢٥ وما بعدها) إلا أن الجيش المحترف لم يبدِ قدراته إلا فى عهد داود. فاستعان بمرتزقته فى الاستيلاء على أورشليم (صموئيل الثانى ٥: ٦) وفى ضرب الفلسطينيين (صموئيل الثانى ٥: ٢١ و٢١: ١٥) وأصبحت بطولات أبطاله موضوع قصة (صموئيل الثانى ٢١: ١٥-٢٢ و٢٣: ٨-٢٣). وكان لهذه القوات المحترفة قيادة خاصة وظلت مستقلة عن الفيالق التى قدمتها إسرائيل ويهوذا فى أوقات الطوارئ. وفى قائمة عمال داود نجد جنديين: يوآب قائد الجيش وبناياهو قائد الجلادين والسعاة أى جنود بيته (صموئيل الثانى ٨: ١٦، ١٨ و٢٠: ٢٣). وقصة حرب العمونيين المفصلة تلقى الضوء على الصلة بين القوتين: فأرسل جنود البيت وجميع إسرائيل للحرب (صموئيل الثانى ١١: ١) ولكن فى أثناء محاصرة قائد العمونيين عسكرت إسرائيل ويهوذا فى خيام بينما نام الحراس فى العراء (١١: ١١) ويشن الحراس هجمات (١١: ١٤-١٧ و١٢: ٢٦) ويتم الإبقاء على

فيالق إسرائيل ويهوذا كاحتياط للهجوم النهائى (١٢: ٢٩). واستعملت التكتيكات نفسها فى حروب آخاب الآرامية: فيرسل «غلمان» رؤساء المقاطعات والجنود المحترفين أولاً لبدء الهجوم ثم تأتى إسرائيل (أى الجيش الوطنى) للدعم وملاحقة العدو (الملوك الأول ٢٠: ١٥-٢٠).

ويذكرنا هذا النص الأخير بأن الجيش المحترف ظل باقيًا بعد عهد داود بمدة طويلة. وسبق أن أشرنا إلى «سعاة» ربعام (الملوك الأول ١٤: ٢٧-٢٨) وياهو (الملوك الثانى ١٠: ٢٥) وإلى «السعاة» والجلادين فى عهد عثاليا (الملوك الثانى ١١: ٤). ومن المؤكد أن الحصون التى بناها ربعام كانت مزودة بجنود محترفين (أخبار الأيام الثانى ١١: ١١-١٢). ومرة أخرى ينص أخبار الأيام الثانى (٢٥: ٦ وما بعدها) على أن أمصيا ملك يهوذا جند مرتزقة فى إسرائيل، وتشير حوليات سنحاريب إلى جنود حزقيا الأجانب الذين فروا إبان حصار ٧٠١ ق. م. وهى آخر إشارة مؤكدة لهؤلاء الجنود المرتزقة.

(ب) **العجلات الحربية.** بينما كان بنو إسرائيل لايزالون يرسخون أقدامهم فى «الأرض الموعودة» كان عليهم أن يقاتلوا بعجلات الكنعانيين والفسلطينيين الحربية (يشوع ١٧: ١٦-١٨ والقضاة ١: ١٩ و٤: ١٣ وصموئيل الأول ١٣: ٥ وصموئيل الثانى ١: ٦). فمنذ ١٥٠٠ ق. م. كانت العجلات الحربية أصبحت السلاح الأساسى بل الأول فى قوات الشرق الأدنى العسكرية. ودخلت لأول مرة عن طريق الهندوأوربيين الذين ساعدوا فى بناء دولة ميتانى بشمال بين النهرين؛ وكانوا جنوداً برعوا فى تربية الجياد وفى صنع عجلات حربية ذات عجلتين خفيفة وقوية. وسرعان ما نسخ الحثيون السلاح الجديد، وسرعان ما اتخذته مصر وبين النهرين

والشام-فلسطين. وكان لكل دويلة كنعانية عجلاتها وفرسانها الذين عرفوا بالاسم الهندوأوربي 'ماريانو'. وسرعان ما أصبح للفلسطينيين وغيرهم من «شعوب البحر» ممن عاشوا على طول ساحل فلسطين فرسانهم، وكذلك الدويلات الآرامية الجديدة الناشئة فى الشام.

وكان إنشاء فيلق عجلات حربية والحفاظ عليه أمرًا مكلفًا، وكان بنو إسرائيل فى عصورهم القديمة فقراء؛ فعجزوا لفترة عن اتخاذ هذا السلاح الجديد المهم. وبعد انتصاره على الآراميين فى سوباه وجد داود أن جياد العجلات الحربية التى استولت عليها قواته مصابة (يشوع ١١: ٦-٩ وصموئيل الثانى ١٠: ١٨) فلم يبقِ إلا على مئة منها (صموئيل الثانى ٨: ٤). وربما سلك المسلك نفسه عندما ضم المدن الكنعانية، ولعله بالطريقة نفسها أنشأ فرقة صغيرة من العجلات الحربية لاستعماله الخاص. ولكن إن صح ذلك فلابد أن فرقته هذه كانت تافهة إذا قورنت بجنوده المشاة إذ لم يرد لها أى ذكر فى قصص حملاته. ومن ناحية أخرى فإننا لا نجد أبشالوم أو أدونيا يقود عجلة حربية يجرى أمامها سعاة عندما كان كل منهما يخطط للاستيلاء على العرش (صموئيل الثانى ١٥: ١ والملوك الأول ١: ٥).

كان أعظم إنجازات سليمان العسكرية إنشاء فرقة عجلات حربية قوية. وتفوقت هذه الفرقة على قوات المشاة المرتزقة الذين لم يرد لهم ذكر فى عهده. وهذه القوات لم يتم تسريحها، بل أنزلت إلى مرتبة ثانوية بحيث أصبح الوضع عكس ما كان فى عهد داود. وبما أن سليمان لم يقم بأى غزو بنفسه فالأرجح أنه أنشأ هذه الفرقة من أموال خزانة الدولة. ومع أن نص الملوك الأول ١٠: ٢٨-٢٩ يستعصى على الفهم فإن الملك على ما يبدو ابتاع عجلات حربية من مصر (حيث كان المصريون

يصنعون أفضلها) وجيادًا من صقلية (التى اشتهرت بمزارع خيل الاستيلاد). ونتيجة لذلك صار لديه ألف وأربعمئة عجلة حربية واثنى عشر ألف جواد حسب ما ورد فى الملوك الأول ١٠: ٢٦. وعدد العجلات يبدو معقولاً: ففى موقعة قرقر فى سنة ٨٣٥ ق. م. دفع آخاب ملك إسرائيل إلى الميدان بألفى عجلة حربية ودفع ملك دمشق بألف ومئتين. أما عدد الجياد فيبدو مبالغًا فيه، فالرسوم الجدارية والنصوص غير التوراتية تنبئنا بأن كل عجلة حربية كان لها ثلاثة جياد جوادان يشدا إليها وثالث للاحتياط. وربما كان رقم الألف والمئتين نشأ أصلاً عن رواية تقدر عدد العجلات الحربية التى دفع بها سليمان إلى ميدان القتال بأربعة آلاف (أخبار الأيام الثانى ٩: ٢٥ وانظر شرح الملوك الأول ٥: ٦).

كانت هذه القوات تتمركز فى أورشليم حيث كان هناك «باب للخيل» (الملوك الثانى ١١: ١٦) وفى «مدن المركبات» (الملوك الأول ١٠: ٢٦). وهناك قائمة بهذه المواقع العسكرية أو «مدن المركبات والخيل» فى الملوك الأول ٩: ١٥-١٩: حاصور ومجدّو وجازر وبيت حورون السفلى وبعلة وتدمر. وكانت هذه المواقع مزودة بمجندين من قوى العمل القومية (الملوك الأول ٩: ١٥) فشكلت شبكة دفاع على طول الطريق الرئيس المؤدى إلى قلب المملكة وبالقرب من أراضٍ منبسطة يسهل على العجلات الحربية التدريب بها. ومن هذه المدن كانت الأربع الأولى على الأقل مدنًا ملكية كنعانية قبل ذلك وكان لها فرق عجلات حربية خاصة بها، فكان سليمان يواصل تقليدًا قائمًا. وتولى ولاة سليمان تنظيم إمدادات الأذرة والعلف لهذه الفرق (الملوك الأول ٥: ٨). وتبين من الحفائر التى تمت فى مجدّو أن «مدن المركبات» هذه كانت متشابهة: جزء من المدينة مخصص لإسطبلات ضخمة لكل جواد فيها مربط

مستقل، وفى الوسط ساحة مفتوحة بها مزاود للماء، وكانت الساحة تستغل فى تدريب الجنود والخيل. والإسطبلات المكتشفة فى مجدو تسع أربعمئة وخمسين جوادًا.

وكانت العجلات الحربية المصرية عليها راكبان أحدهما للإمساك بالزمام والآخر للقتال؛ والعجلات الحثية كان لها سائق ومقاتل وحامل سلاح إلا أن العدد قل إلى اثنين فى الدويلات الحثية الثانية. وفى أشور فى عصر ملَكية إسرائيل كان الفريق يتألف من ثلاثة جنود؛ وزاد هذا العدد إلى أربعة فى فترةٍ ما بين تجلاث بيلصر الثالث وأشوربانيبال إلا أنه عاد إلى ثلاثة فيما بعد. وكان الثالث يسمى فى الأشورية 'شَلشو' (رَكْبو) أو 'تَشليشو'. وكانت العجلات الحربية الإسرائيلية أيضًا تحمل ثلاثة جنود: سائق (يطلق عليه رَكّب كما فى الملوك الأول ٢٢: ٣٤) ومقاتل و «الثالث» (شَليش: الملوك الأول ٩: ٢٢ والملوك الثانى ١٠: ٢٥). وكان لحامل سلاح الملك رتبة خاصة وكان أشبه بضابط الصف.

وعندما انقسمت المملكة عقب وفاة سليمان سقطت حاميات العجلات الحربية الرئيسة (حاصور ومجدّو وجازر وربما بيت حورون السفلى) فى أيدى بنى إسرائيل. ولم يتبق ليهوذا سوى القليل من سلاح العجلات الحربية، ولا نعلم ما إذا كان ربعام عين مثلهم فى المدن الجديدة التى قام بتحصينها أم لا. على أى قاتلت جياد يهوذا جنبًا إلى جنب مع جياد إسرائيل فى الحرب على موآب (الملوك الثانى ٣: ٧) وكانت ليورام عجلات حربية أنزل بها الأدوميون الهزيمة (الملوك الثانى ٨: ٢١). ويبدو أن سلاح العجلات الحربية ليهوذا زاد عددًا فى القرن الثامن حيث يقول أشعياء: «وَامْتَلَأَتْ أَرْضُهُمْ خَيْلاً وَلاَ نِهَايَةَ لِمَرْكَبَاتِهِمْ» (أشعياء ٢: ٧) ويلعن من

يتسولون المعونة من مصر ويتوكلون على الجياد والعجلات الحربية (أشعياء ٣١: ١ وانظر ٣٠: ١٦ وميخا ١: ١٣ و٥: ٩). وكان هذا العتاد مصدره مصر التى لجأت إليها يهوذا مرة أخرى طلبًا للمعونة (أشعياء ٣١: ١-٣) ويبدو أن أشعياء يدين هذا الركون إلى العتاد باعتباره بدعة. ولم يجدِ هذا العتاد نفعًا، ففى سنه ٧٠١ ق.م استولى سنحاريب على كل بلدة فى يهوذا عدا أورشليم دون خوض معركة واحدة بالعجلات الحربية. ويبدو أن قوات العجلات الحربية لم تقم لها قائمة من بعد. والشاهد الوحيد على ذلك نص أخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٤ وهو بلا شك أدق وأكثر تفصيلاً من النص المقابل له فى الملوك الثانى ٢٣: ٣٠: فعندما أصيب يوشيا فى مجدّو أخرجوه من عجلته الحربية وحملوه إلى أورشليم فى «عجلته الثانية». ويبين النص أن الملك كانت له عجلتان تحت تصرفه ولكنه لا يدل على وجود فرقة عجلات حربية.

سقط الجزء الأعظم من سلاح العجلات الحربية لسليمان فى يد إسرائيل حيث كانت التقاليد الكنعانية لاتزال متبعة وبالتالى حظيت القوات الراكبة بأهمية أكبر. وانقسمت فى عهد إيلة إلى فرقتين إحداهما بقيادة زِمرى (الملوك الأول ١٦: ٩). وطبقًا لحوليات شلمانصّر الثالث شارك ألفان من فرسان العجلات الحربية من بنى إسرائيل فى معركة قرقر إلا أن الانتكاسة التى ألمت بإسرائيل فى الحروب الآرامية أنهكت هذا الفرع من الجيش إلى حد بعيد. وبقى عدد من العجلات الحربية فى السامرة (الملوك الثانى ٧: ١٣ و١٠: ٢) وإن كان قليلاً (انظر الملوك الثانى ٧: ٦)، وفى أحرج لحظات هذه المعارك لم يكن تبقى لدى يوآحاز سوى عشر عجلات حربية (الملوك الثانى ١٣: ٧). ولم تعوض الخسائر قط؛ فسرجون الأشورى الذى كان يباهى

بأنه استولى على ثلاثمئة عجلة حربية فى حماث لم يجنِ سوى خمسين بعد غزوه السامرة.

وفى حوالى سنة ١٠٠٠ ق. م. كان أول ظهور على استحياء لفرق الفرسان الراكبة فى الشرق الأدنى مع أنها كانت مستعملة قبل ذلك بوقت طويل لدى بعض شعوب الشمال وقدر لها أن تظل الذراع القتالية الطولى للسيثيين. وظهر المحاربون على ظهور الخيل فى اللوحات الجدارية البارزة فى تل حلف فى مطلع القرن التاسع قبل الميلاد وأدخلت بعض عناصر سلاح الفرسان فى الجيش الأشورى فى الفترة نفسها تقريبًا؛ إلا أن فرق العجلات الحربية ظلت على تفوقها. ولم يضم الجيش المصرى سلاح فرسان إلا فى هيئة فرق استطلاع راكبة، وكذلك كان الحال عند بنى إسرائيل حيث عرض رسول سنحاريب على حزقيا اقتراحًا ساخرًا بإمداده بألفى جواد إذا وجد عنده فرسانًا يركبونها (الملوك الثانى ١٨: ٢٣). وفى قصص العصر الملكى كان لفظ پاراشيم الذى يترجم غالبًا بمعنى «فرسان» أو «سلاح الفرسان» معناه إما فرق العجلات الحربية أو راكبى العجلات الحربية. كان الجنود يقفزون أحيانًا على ظهور الخيل طلبًا لسرعة الفرار (الملوك الأول ٢٠: ٢٠ وأشعياء ٣٠: ١٦ وعاموس ٢: ١٥). كما كان راكبو الخيل يستعملون كمستطلعين أو مبعوثين كما كان الحال فى مصر (الملوك الثانى ٩: ١٧ وما بعدها وانظر زكريا ١: ٨-١١). أما وصف جياد الحرب الذى ورد فى أيوب ٣٩: ١٩-٢٥ فمستلهم من عادات أجنبية، وراكبو الخيل المشار إليهم فى حزقيال ٢٣: ٦، ١٢ (أشوريون) وفى ٣٨: ٤ (جيش جوج) وفى عزرا ٨: ٢٢ ونحميا ٢: ٩ (فُرس) كلهم أجانب. كما أن هذه النصوص ترجع إلى ما بعد سقوط المملكة. وبعد ذلك بفترة طويلة وفى حروب المكابيين لم يتمكن اليهود

إلا من حشد فرق مشاة لمواجهة فرق الفرسان وراكبي الأفيال اليونانيين (المكابيين الأول ١: ١٧ و٦: ٣٠ وما بعدها و٨: ٦ والمكابيين الثانى ١١: ٤ و١٣: ٢، ١٥). ولحكايات هزيمة بيت زكريا (المكابيين الأول ٦: ٢٩-٤٧) وانتصار يوناتان على أبلونيوس (المكابيين الأول ١٠: ٧٣-٨٣) أهمية خاصة. وظهرت فرقة فرسان يهودية لأول مرة فى عهد شمعون فى ١٣٦-١٣٥ ق. م. ولكنها كانت لاتزال صغيرة للغاية (المكابيين الأول ١٦: ٤، ٧). وكان جيش هيرود يضم ثلاثين ألفًا من جنود المشاة، أما سلاح فرسانه فلم يزد عن ستة آلاف.

٣. التجنيد الإلزامى

رأينا أن مرتزقة مملكة يهوذا وقواتها الراكبة لم تتشكل من جديد بعد أحداث ٧٠١ ق. م. إذ كان الإبقاء عليهم أمرًا مكلفًا. وبدلاً من ذلك أمّن الإقليم حريته ثم تولى الدفاع عن نفسه فيما بعد بجيش يقوم على التجنيد الإلزامى. وكان هؤلاء الجنود الوحيدين الذين ورد ذكرهم فى روايات استيلاء نبوخذنصّر على أورشليم، أما المرتزقة والعجلات الحربية فلا يرد لهم ذكر، بل نسمع عن «رجال الحرب» ('أنشيه [ها] مِلحَماه' فى الملوك الثانى ٢٥: ٤، ١٩ وإرمياء ٣٨: ٤ أو عوسيه مِلحَماه فى الملوك الثانى ٢٤: ١٦). صحيح أن هناك حديثًا عن الضباط وجنودهم (الملوك الثانى ٢٥: ٢٣ وما بعدها وإرمياء ٤٠: ٧ وما بعدها وفى الشقف التى عثر عليها فى لخيش) إلا أن هؤلاء الجند أو «رجال الحرب» كانوا رجال يهوذا ممن كانوا يُستدعون لحمل السلاح ثم يعودون إلى ديارهم وحقولهم بعد الحرب (إرمياء ٤٠: ١٠).

ورد فى الملوك الثانى ٢٥: ١٩ أن نبوخذنصّر أسر مسؤولاً كبيرًا (سَرِيس) كان «كَانَ وَكِيلاً عَلَى رِجَالِ الْحَرْبِ» ولعله كان رئيس الأركان أو مدنيًا يتولى إدارة الجيش أى

وزير الدفاع القوى، إذ كانت القيادة العليا للملك. ومن بين الأسرى كان هناك أيضًا كاتب (سوفِر) مهمته «جمع شعب الأرض». ويمكن مقارنة هذا النص بأخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ حيث ورد ذكر أمين لجيش عزيا تحت رئاسة يعيئيل الكاتب و 'شوطِر' أو عريف يسمى معسِياهو.

وورد فى التثنية ٢٠: ٥-٩ أنه كان هناك العديد من الـ 'شوطريم' (العرفاء) يتولون مهمة التجنيد فى مناطق مختلفة على ما يبدو. ويشترط النص نفسه عددًا محددًا من الجنود ينبغى إعفاؤهم: من بنى بيتًا جديدًا ولم يسكنه ومن غرس كرمًا ولم يحصده ومن خطب امرأة ولم يدخل بها، والمتزوج حديثًا يؤجل تجنيده سنة بنص التثنية ٢٤: ٥. وربما كان إعفاء ضعاف القلوب (التثنية ٢٠: ٨) إضافة مستوحاة من القضاة ٧: ٣ (القواعد نفسها طبقها يهوذا المكابى فى إنشائه لجيش التحرير: المكابيين الأول ٣: ٥٦.) وكانت التعبئة تشمل كل من بلغ العشرين أو تخطاها (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ٥ وانظر العدد ١: ٣ و٢٦: ٢). وكان التسجيل يتم حسب بيوت الآباء وبالتالى بالمحليات (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤ و٢٥: ٥) وكان هناك فارق بين فرق المجندين من يهوذا والمجندين من بنيامين (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤-١٧ و٢٥: ٥). ولم يكن المجندون يأتون بأسلحتهم كما كان الحال فى عصور أقدم بل كان الملك يمدهم بها (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤).

وبعد التجنيد كان الجنود يوضعون تحت قيادة ضباطهم (سَريم: التثنية ٢٠: ٩). وكان الضباط فى العادة من رؤساء الأسر أو العشائر ('روشيه ها أبوت': أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٢). ومع ذلك كانت بنية الجيش وكفاءته فى الميدان تحتم وجود فرقة من الضباط المحترفين توضع فى خدمة الملك بصورة دائمة، وكانوا ضمن عبيده

(عَفديم) أو رؤسائه (سَريم، الملوك الثانى ٢٤: ١٢، ١٤ وإرميـاء ٥٢: ٢٠ وانظـر أخبـار الأيام الثانى ٢٦: ١١). وظل الملك القائد الأعلى للجيش كما كان فى عهـدى شـاول وداود وكان له دور نشط فى العمليات العسكرية (الملوك الأول ٢٢: ٢٩ والملوك الثانى ٣: ٩ و١٤: ١١ و٢٣: ٢٩ و٢٥: ٤-٥) مع أنه كان له قائد يقود قواته (كما كان الحال مـع داود أيضًا: أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ وربما الملوك الثانى ٢٥: ١٩).

كانت هذه الوحدات تتألف مـن ١٠٠٠ و١٠٠ و٥٠ و١٠ جنـود، وهـو تنظـيم يعـود إلى عصر الصحراء كما ورد فى الخروج ١٨: ٢١ والتثنية ١: ١٥. ولعل إيشبَعل الذى جـاء ومعه عشرة جنود لاغتيال جُدُليا عقب سقوط أورشليم مباشرةً كان قائد مجموعـة من عشرة جنود (إرمياء ٤١: ١، ٢ وانظر ١٥). وورد ذكر قائـد مجموعـة مـن خمـسين رجلاً فى قصة إيليا (الملوك الثـانى ١: ٩، ١١، ١٣)، وورد ذكـر قـادة المئـة والألـف فى إحصاءات أخبار الأيام الثانى ٢٥: ٥، وكان تنظيم الجيش الإلـزامى نفـسه يرجـع إلى عصر داود كما ورد فى أخبـار الأيـام الأول ٢٧: ١. وهـذه العبـارة الأخـيرة ليـست اعتباطية؛ تمامًا إذ كانت هناك وحدات من مئـة رجـل ومـن ألـف رجـل موجـودة بالفعل عندما كان الشعب كلـه يحمـل الـسلاح (صـموئيل الأول ٢٢: ٧ و١٧: ١٨) وضمن فرق المرتزقة (الملوك الثانى ١١: ٤).

وفيما عدا هذه المسميات الدالة على أعداد فإن كافة المسميات الـواردة لوحـدات الجيش معانيها غير مؤكدة. ففى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ كان الجـيش ينقـسم إلى 'جْدود'. وفى فقرات أخرى نجد الكلمة تعنى فرقة من المسلحين وغالبًـا مـن قطـاع الطرق (صموئيل الأول ٣٠: ٨ وما بعـدها والملـوك الثـانى ١٣: ٢٠ إلـخ) أو (بمعـنى قريب) جنود أرسلوا لشن غارة داخل أرض العدو (الملوك الثـانى ٥: ٢ و٦: ٢٣ و٢٤:

٢) أو (بمعنى لا يختلف كثيرًا عن سابقيه) فرقة من المرتزقة (صموئيل الثانى ٤: ٢ وأخبار الأيام الثانى ٢٥: ٩ وانظر ١٣). واستعمال اللفظ فى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١ للدلالة على تشكيلات من الجيش الإلزامى يعد حالة استثنائية تمامًا. وإن صح استعمالها بهذا المعنى فقد يلاحظ أن النسبة بين الضباط والجنود فى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٢-١٣ تعطى لكل ضابط حوالى ١٢٠ رجلاً تحت قيادته: فتساوى كلمة 'جْدود' (كتيبة) مئة رجل. ويبدو أن الـ 'ديجِل' وحدة أعلى. وهذا اللفظ لا يعنى راية أو شارة كما ورد فى العديد من المعاجم والترجمات الحديثة، بل وحدة فى الجيش، وهو المعنى الصحيح فى العدد ١: ٥٢ و٢: ٢-٣٤ و١٠: ١٤-٢٥ وهو أيضًا المعنى المقصود فى النسخ القديمة، وورد بهذا المعنى فى برديات فيلة وفى نص «نظام الحرب» القمرانى. والنقطة الوحيدة غير المؤكدة حجم هذه الوحدة؛ فالـ 'ديجِل' فى النص القمرانى يضم حوالى ألف رجل ولكنه أقل من ذلك فى وثائق فيلة؛ إذ كان هناك عديد من الـ 'دْجاليم' فى المستعمرة. ومن ناحية أخرى ورد فى العدد ٢ و١٠ أن جنود الأسباط الاثنى عشر كانوا يشكلون ما لا يزيد عن أربعة 'دْجاليم'. وحتى إذا لم نقبل بهذه الأرقام الفلكية التى وردت فى العدد ٢ فإن كل 'ديجِل' كان بالضرورة يضم آلافًا عدة من الجنود. وهناك وجهة نظر أخرى تؤيد هذا الرأى وهى استعمال «الألف» بمعنى 'مِشپحاه'.

وإذا كانت كلمة 'ديجِل' تعنى «فِرقة» فليس هناك إلا القليل من الشواهد على وجود رايات أو شارات فى جيش بنى إسرائيل. فليس هناك إلا نص واحد (العدد ٢: ٢) قد يدل فيه لفظ 'عوث' (شارة، إشارة، آية، معجزة) على الشعار أو الراية التى يعسكر حولها رجال العشيرة الواحدة؛ هناك ما يشبه هذه العادة عند البدو ولكن

ليس ثم دليل مؤكد على استعمال اللفظ بمعنى شارة عسكرية إلا فى لفائف البحر الميت حيث يرجح أن تكون ترجمة للفظ signum اللاتينية. وكلمة 'نِس' التى تترجم فى العادة بكلمة «راية» ليست شارة فى الحقيقة، بل صارٍ أو سارية كانت تُرفع فوق تل لإعطاء إشارة بحمل السلاح أو التجمع (أشعياء ٥: ٢٦ و١١: ١٠، ١٢ و١٣: ٢ و١٨: ٣ إرمياء ٤: ٦ و٥٠: ٢ و٥١: ١٢، ٢٧ وانظر الخروج ١٧: ١٥)؛ ولكن إذا استثنينا هذه المواضع عند الأنبياء نجد أن اللفظ لا يرد قط فى النصوص المتعلقة بالجيش أو فى قصص المعارك. والعادة نفسها نجدها عند العرب؛ وفى عهد قريب كان هناك باحث يدعى شوماخر كان يجرى مسحًا طبوغرافيًا فى الجليل، وقام ضمن عمله بتثبيت وتد للقياس على قمة تل فتسبب بذلك فى حشد أفراد قبيلة مجاورة. والسند الرئيس لمن يقول بوجود الرايات فى جيش إسرائيل القديمة أن كافة جيوش الشرق كانت بها رايات فى ذلك العصر؛ إلا أن رايات الأمم الأخرى كانت فى العادة رايات دينية، ما قد يكون السبب فى إحجام بنى إسرائيل عن اتخاذها. ومع ذلك قد يلاحظ أن تابوت العهد لعب دورًا مشابهًا فى أوائل عصر المملكة؛ وسنعود لذلك فيما بعد.

لم يكن هذا الجيش القوى يُدعى لحمل السلاح إلا فى وقت الحرب. ولكن عندما قلت أعداد المرتزقة بل عندما لم يعد لهم وجود ربما تم الإبقاء على عدد من المجندين تحت السلاح فى وقت السلم لضمان أمن البلاد والدفاع عن الحصون. ومع ذلك فالمعلومات فى هذا الصدد شحيحة وينبغى الحذر فى تأويل نص أخبار الأيام الأول ٢٧: ١-١٥ الذى يقول إن داود قسّم الشعب إلى اثنتى عشرة جماعة من أربعة وعشرين ألف رجل تقوم كل منها بخدمة الملك لمدة شهر فى السنة. فالأرقام

الواردة فيها مبالغ فيها وأسماء قادة هذه الجماعات أسماء أبطال داود نفسها الذين كانت لهم مهام مختلفة تمامًا. ومن المؤكد أن هذه المعلومة لا ترجع إلى عهد داود، ولكن إذا خفضنا الأرقام والأسماء فقد تصدق فى حقبة لاحقة. ومن ناحية أخرى فربما كانت الفكرة من عند كاتب أخبار الأيام نفسه فاستوحاها من ولايات سليمان الاثنتى عشرة التى كانت كل منها تخدم الملك وبيته وقواته لمدة شهر فى السنة (الملوك الأول ٥: ٧-٨).

وهناك رأى حديث العهد يرى أن الجيش الإلزامى كان بدعة ابتدعها يوشيا وأن الإشارات المتناثرة فى سفرى أخبار الأيام التى استعنا بها فى الصفحات القليلة السابقة ينبغى إحالتها جميعًا إلى ذلك العصر. وهذا استنتاج لا سند له. صحيح أن قوات المرتزقة كانت فقدت مكانتها بل ربما لم يعد لها وجود فى أواخر عصر المملكة وأن الجيش الإلزامى (وحده على ما يبدو) تولى الدفاع عن البلاد فى تلك الحقبة لكن هذا الجيش الإلزامى نفسه كان موجودًا بالفعل قبل ذلك بسنوات جنبًا إلى جنب مع قوات المرتزقة. وإبان الحروب الآرامية تم عمل إحصاء لكل «الشعب» و «الشبان» أو «الغلمان» (الملوك الأول ٢: ١٥ وانظر ١٩). وشارك شعب إسرائيل وشعب يهوذا فى التحالف بين يهوشافاط وآخاب (الملوك الأول ٢٢: ٤) وفى التحالف بين يورام وملك يهوذا (الملوك الثانى ٣: ٧). وهكذا استمر تقليد بقاء الشعب تحت السلاح إلا أن استجابة الجماهير لنداء قائد ملهم من قبل الرب انزاح لتحل محله تعبئة تتولى تنظيمها الإدارة الملكية. وأول إشارة إلى هذا التطور قديمة قدم عهد داود: فإحصاؤه (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩) كان له غرض عسكرى وكان يوازى وضع سجل للتجنيد، إلا أن هذه الخطوة تعرضت للإدانة باعتبارها تخليًا عن قواعد

حرب مقدسة وتدنيسًا (انظر الفقرتين ٣ و١٠). فكان وضع أسماء فى سجل يعد اغتصابًا لأمر إلهى: فيهوه وحده الذى يحتفظ بسجل بأسماء من يحيا ومن يموت (الخروج ٣٢: ٣٢-٣٣)؛ فالإحصاء إجراء محفوف بالخطر وينبغى على المرء أن يرعى فيه محاذير دينية. وتلقى النصوص الجديدة من مارى الضوء على فقرات من الكتاب المقدس منها: «إِذَا أَخَذْتَ كَمِّيَّةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِحَسَبِ الْمَعْدُودِينَ مِنْهُمْ يُعْطُونَ كُلُّ وَاحِدٍ فِدْيَةَ نَفْسِهِ لِلرَّبِّ عِنْدَمَا تَعُدُّهُمْ لِئَلاَّ يَصِيرَ فِيهِمْ وَبَأٌ عِنْدَمَا تَعُدُّهُمْ» (الخروج ٣٠: ١٢). وبتجاهله هذا الحق الإلهى جلب داود وباء على شعبه (صموئيل الثانى ٢٤: ١٠-١٥). ومع ذلك كانت الحرب تتحول تدريجيًا إلى أمر غير دينى، وفرض نظام التجنيد نفسه عليهم فى نهاية الأمر. ولا داعى للشك فى وجود عملية تسجيل المجندين فى عهود كل من آسا (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤-١٨) ويهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٤-١٨) وأمصيا (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ٥) وعزيا (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١١-١٣). ويستدل من بعض التفاصيل أن كاتب أخبار الأيام استعان بالمصادر القديمة. ومع ذلك فلا مجال لإنكار أنه أدخل فى نصه أرقامًا من المستبعد أن تكون مبالغًا فيها.

الفصل الثانى

المدن الحصينة وحرب الحصار

كانت مدن كنعان القديمة التى كانت كل منها مركزًا لدويلة ضئيلة يحيط بها سور واقٍ وتحميها أبراج وبوابات حصينة. واللوحات المصرية التى تصور الحملات التى قادها فراعنة الإمبراطورية الحديثة تقدم صورة لشكل هذه المدن، والحفائر التى تمت فى فلسطين تسمح لنا بدراسة تخطيط هذه الدفاعات والتقنيات المتبعة فى بنائها. ومما لا شك فيه أن هذه البلدات الشديدة التحصين كانت تلقى الرعب فى قلوب الغزاة من بنى إسرائيل (العدد ١٣: ٢٨) إذ كانت أسوارها «تطاول السماء» (التثنية ١: ٢٨)؛ وكانت البلدات الحصينة تحيط بها الأسوار العالية وتحميها بوابات ومزاليج (التثنية ٣: ٥). وبعد غزو بنى إسرائيل لهذه البلدات واحتلالها حرصوا على إعادة بناء الدفاعات (ولو أن الشواهد الأثرية على ذلك لا تبدأ إلا فى عهد شاول)؛ وأبقوا على ما تبقى منها ورمموها حين دعت الضرورة. وحيثما كان الدمار تامًا أعادوا بناء الأسوار بطرق جديدة وطبقوا هذه الطرق الجديدة على البلدات التى أنشأوا بأنفسهم. وهذه التحصينات الأخيرة التى أعاد بنو إسرائيل تخطيطها أو أقاموها هى كل ما يهمنا فى هذا المقام.

١. البلدات الحصينة

كانت كل بلدة (عِير) يحيط بها فى العادة سور يميزها عن أية قرية مفتوحة (حاصِر: انظر اللاويين ٢٥: ٣١). أما البلدة التى تحميها منشآت ثابتة فكانت تسمى «بلدة

حصينة» (عِير مِبصار: انظر إرمياء ٣٤: ٧ والعديد من النصوص الأخرى). وكان سكان الحى جميعًا يحتمون بهذه الدفاعات فى وقت الخطر (إرمياء ٤: ٥ و٨: ١٤). وتطالعنا قائمة بالبلدات الحصينة وإشارات متفرقة إليها فى العهد القديم. ولكن مع أن هذه النصوص تلقى بعض الضوء على نظام حماية البلاد فالمعلومات منقوصة ولا تصدق إلا على عهود بعينها.

كان أول أهداف داود بعد الاستيلاء على أورشليم أن يبنى سورًا حولها (صموئيل الثانى ٥: ٩) وهو ما ينبغى أن نأخذ معناه بأن ما فعل كان مجرد ترميم أسوار اليبوسيين. ولا يرد بالكتاب المقدس أى ذكر لعمل مماثل خارج العاصمة فى عهده ولكن المؤكد أنه أمن الدفاعات فى مواضع أخرى أيضًا، وينسب إليه الآثاريون بناء أسوار تل بيت مرسيم وبيت شِمِش. ومن الواضح أن حاميات العجلات الحربية التابعة لسليمان كانت تتمركز فى بلدات حصينة، وفى مجدّو عثر الآثاريون على بوابة وسور معاصرين للإسطبلات.

وهناك فقرة واحدة فى أخبار الأيام لا مقابل لها فى سفرى الملوك تقدم قائمة بخمسة عشر موضعًا حصنها رحبعام (أخبار الأيام الثانى ١١: ٦-١٠). وليس هناك ما يبرر إرجاع هذا النص لعصر يوشيا كما فعل بعض الباحثين. فهذه معلومات تاريخية سليمة تسجل حقيقة تتصل بعهد رحبعام إذ أثبتت حملة شيشق فرعون مصر على فلسطين (الملوك الأول ١٤: ٢٥) أن البلاد كانت فى حاجة لدعم دفاعاتها. وكان هناك خط من البلدات الحصينة يحمى الطريق الوعر الممتد من الجنوب باتجاه أورشليم ويسيطر على الصحراء الشرقية: أورشليم، بيت لحم، إيتام، تقوع، بيت صور، حبرون، زيف. ومن زيف غربًا كانت الجبهة الجنوبية تحميها أدورايم ولخيش

وجَت. ومن جت شمالاً كانت المعابر الرئيسة بين تلال يهوذا مغلقة على الجانب الغربي بالبلدات التالية: (١) جت ومريشة (٢) عزيقة وسوكو وأدولام (٣) سُريا (٤) أيالون. ولم تكن هذه الحصون ممتدة على طول جبهات المملكة بل بنيت على طول مسالك تسمح بالمقاومة، وفى النقاط الإستراتيجية ربما كانت القائمة غير مكتملة فلا تشير إلا إلى النقاط الجديدة التى بناها رحبعام دون أن تشمل البلدات التى حصنها داود وسليمان والتى كانت لاتزال قائمة.

وكانت الجبهة الشمالية لاتزال مفتوحة إذ كانت الحدود بين مملكتى إسرائيل ويهوذا الجديدتين غير مرسمة فى البداية. وحاول بعشا ملك إسرائيل أن يحصن الرامة على بعد ستة أميال شمال أورشليم إلا أن آسا ملك يهوذا طرده ووسع حدوده حتى جبع بنيامين والمصفاة التى أعدها للدفاع (الملوك الأول ١٥: ١٧-٢٢). كما استعاد بلدات حصينة أخرى فى يهوذا كما ورد فى الملوك الأول ١٥: ٢٣ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٥-٦. وكانت لاتزال تعمل فى عهد يهوشافاط الذى أنزل بها قوات (أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢، ١٩ و١٩: ٥). وبالإضافة إلى أعماله فى أورشليم (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ٩) شيد عزيا قلاعًا فى الصحراء وحسّن أساليب الدفاع (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٠ و١٥) وسنعود فيما بعد إلى هذين النصين الأخيرين.

وإلى جانب إعادة بناء فرقة العجلات الحربية بنت يهوذا «العديد من البلدات الحصينة» (عزرا ٨: ١٤) فى القرن الثامن؛ ويباهى سنحاريب بأنه حاصر ستًا وأربعين بلدة حصينة فى يهوذا واستولى عليها. كما تنص الرواية التوراتية على أن سنحاريب هاجم حصون يهوذا واستولى عليها (الملوك الثانى ١٨: ١٣) وتذكر لخيش ولبنة بالاسم (الملوك الثانى ١٨: ١٧ و١٩: ٨) ولم تنجُ أورشليم نفسها إلا بمعجزة.

(هناك لوحة جدارية أشورية فى غاية الأهمية لاتزال باقية تمثل استيلاء سنحاريب على لخيش.) ولا ندرى إلى أى مدى كان إصلاح الدمار الذى أنزل الأشوريون. وواصل منسَّى (أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١٤) الأعمال الدفاعية التى قام بها حزقيا (أخبار الأيام الثانى ٣٢: ٥ وانظر أشعياء ٢٢: ٩-١١) وليس هناك مبرر للشك فى هذه المعلومة الدقيقة من كاتب أخبار الأيام. ونعلم يقينًا أن الشعب قبل الدمار النهائى الذى حاق بمملكة يهوذا بفترة قصيرة كان يعول على البلدات الحصينة (إرمياء ٥: ١٧) وأن بلدتين - لخيش وعزيقة- صمدتا أمام نبوخذنصر إبان حصار أورشليم (إرمياء ٣٤: ٧)؛ وورد ذكر هاتين البلدتين أيضًا فى شقفة عثر عليها فى لخيش ونقشت فى العصر نفسه.

وبعد انتصارهم هدم الكلدانيون حصون أورشليم (الملوك الثانى ٢٥: ١٠) وحصون كل بلدة فى يهوذا (مراثى إرمياء ٢: ٢، ٥) وتؤكد الحفائر الأثرية ذلك. ولم تجرِ إعادة بناء أسوار أورشليم إلا فى عصر نحميا وأسوار بلدات أخرى كجازر وبيت صور فى العصر الهيلينى.

ولا يمدنا الكتاب المقدس إلا بقليل من المعلومات عن المملكة الشمالية. فقام يربعام بتحصين شكيم وفنوئيل فى عبر الأردن (الملوك الأول ١٢: ٢٥). وسبق أن أشرنا إلى مشروع بعشا غير المكتمل فى الرامة (الملوك الأول ١٥: ١٧ وما بعدها). وفى عصر آخاب أعيد بناء أريحا وتم تحصينها ببوابة (الملوك الأول ١٦: ٣٤). وفى رسالته إلى شيوخ السامرة (الملوك الثانى ١٠: ٢) يقول ياهو إنهم كان عندهم «مدينة حصينة». والنص المسّورى غالبًا ما يتم تصحيحه إلى صيغة الجمع «مدن حصينة» ولكن لا شك أن المفرد أصح إذ يشير إلى السامرة وحدها. وكانت فى السامرة

دفاعات قوية، ما يستدل عليه من الحصارات الطويلة التى صمدت لها (الملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها والملوك الثانى ٦: ٢٤ وما بعدها و١٧: ٥ و١٨: ٩-١٠) وهو أمر أكدته الحفائر. وخارج الكتاب المقدس يشير نصب ميشع إلى بلدات عتاروث وياها بأنها «بنيت» (أى تم تحصينها) فى موآب على يد كل من عُمرى وآخاب. وتعزى ندرة المعلومات التوراتية إلى الأصل اليهودى للأسفار التاريخية، ولا ينبغى لهذه الندرة أن تضللنا؛ فمما لا شك فيه أن المملكة الشمالية كان لها نظام دفاعى لا يقل قوة عن نظيره فى يهوذا.

وطالما كانت هناك فرقة للعجلات الحربية ومرتزقة كان جنودهما المحترفون زادًا لحاميات الحصون، ولكننا لا نعلم كيف كان يتم تنظيم هذا التزويد. كل ما نعرفه أن يهوشافاط عين قوات فى بلدات يهوذا الحصينة وأن أورشليم كانت بها حامية وفرقة ضباط تمثلان العمود الفقرى للجيش الإلزامى (انظر أخبار الأيام الثانى ١٧: ٢، ١٣ب-١٩). والأرقام الواردة خيالية ولكن فيما عداها قد تكون المعلومات مستقاة من مصدر قديم. ففى أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١٤ عين منسّى ضباطًا فى بلدات يهوذا الحصينة؛ ولكن لم يرد ذكر لارسال قوات معهم. على أى كان هذا عقب القضاء على قوة يهوذا العسكرية على يد سنحاريب، وربما تم خفض حاميات الحصون إلى قوات رمزية فى تلك الأيام الأخيرة من عمر المملكة؛ فكانوا يستعينون بعمال السخرة (على غرار النموذج الشديد القدم المشار إليه فى الملوك الأول ١٥: ٢٢) للحفاظ على الدفاعات فى حالة استعداد، وفى أوقات الأزمات كانوا يزودونها بمدافعين يعينون على الفور.

واستند البعض إلى أخبار الأيام الأول ٢٧: ١-١٥ وزعموا أن الحصون كانت تزود بعناصر من المجندين الإلزاميين ممن كانوا يدخلون الخدمة بالدور لمدة شهر فى السنة، إلا أن معنى هذا النص وقيمته غير مؤكدين.

٢. الحصون

يساعد علم الآثار على فهم الشواهد التوراتية بالكشف عن تخطيط الدفاعات وطرق بنائها. وسبق أن ذكرنا أن بنى إسرائيل جددوا بعضًا من حصون الكنعانيين القديمة؛ وإذا نحينا هذه الحصون جانبًا يمكن التفرقة بين نوعين من حصون إسرائيل: حصون مدرعة وأخرى بها جدران ناتئة.

والحصن المدرع سور على طوله غرف صماء كان يتم ملءها بالتراب أو الطوب أو يتم استغلالها كمخازن. والغرض من هذه الغرف توسيع الحصن وبالتالى تقويته مع الاقتصاد فى البناء بتوفير المخازن اللازمة لأية حامية. وكُشف عن نموذجين لهذا النوع فى تل بيت مرسيم (دبير القديمة) وفى بيت شِمِش، وكلاهما يرجعان إلى عهد داود أو سليمان؛ كما كُشف عن نماذج مشابهة بتل قصيلة بالقرب من يافا (ترجع إلى الاحتلال الإسرائيلى الأول ربما فى عهد سليمان). ويبدو أن هذا النوع من الاستحكامات نشأ فى آسيا الصغرى؛ فهناك نموذج له فى بوغاز كوى ومرسين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر قبل الميلاد وفى تاريخ لاحق فى قلاع سنجرلى وشرشيمش. وفى فلسطين استُبدل به نمط ذو جدران ناتئة ولكن لا يزال هناك نموذج للحصون المدرعة فى السامرة بأسوار القصر، والأرجح أنها بنيت على يد آخاب فى القرن التاسع قبل الميلاد. وكُشف عن حصن مدرع آخر من تلك الحقبة أيضًا فى الرمث وراحيل جنوب أورشليم.

وفى تشييد حصونهم كان البناءون الكنعانيون يحرصون على محـاذاة جـرف التـل قدر الإمكان وبالتالى كانوا غالبًا ما يتبعون خطًا منحنيًا أو يكسروا خـط الجـدران المستقيم؛ وبذلك حصلوا على سلسلة من الجدران الناتئـة. واتخـذ هـذا الأسـلوب قاعدة فى بعض حصون إسرائيل حتى حين لم تكن حالـة الأرض تـستدعى ذلـك. وكان أوضح سبب لذلك إيجاد سلسلة من البروزات تعطى دفاعًا أكفأ ضد عدو دنـا من الأسوار. لكن هذه البروزات كانت فى بعض الحالات غير ضروريـة ولـم تكـن تزيد نطاق الأسلحة بأية صورة من الصور؛ وكان الغرض الأول منها تقوية الحـصن دون زيادة سمك أسواره؛ فتعدد الزوايا وتداخلها وشدة تثبيتها فى الأرض كان يزيد من قدرة الأسوار على صد المجانيق وأساليب المغيرين فى الهدم. وتعـد مجـدّو مثـالاً جيدًا على ذلك وربما ترجع إلى حقبة لاحقة على عهد سليمان؛ فكانت البـلدة كلهـا يحيط بها حصن عرضه أربع ياردات ومقسم إلى أطوال طول كل منها ست يـاردات بنيت بصورة تبادلية: نصف ياردة إلى الأمـام ومثلـه إلى الخلـف. وهـذا التـصميم مطبق فى حصن تل النسبة (المصفاة) ولو أنه أقل انتظامًا وقد يرجع إلى عـصر آسـا الذى حصن المـصفاة (الملـوك الأول ١٥: ٢٢). وهنـاك تخطـيط مماثـل بتـل الدويـر (لخيش). وهذه الأسوار ذات الجدران البارزة مدعمة بأبراج متنـاثرة هنـا وهنـاك؛ وهناك اثنا عشر منها فى المصفاة. أما فى جازر فالجدران الناتئة الخارجية والداخليـة على طول حصن يرجع للقرن التاسع أو العاشر ليست متوازية بل تسير فى اتجاهات عكسية، ما يوفر سلسلة من التعزيزات والأبراج العريضة بطول الحصن كله. هذه البروزات أو الأبراج كانت تسمى «زوايا» أو «أركان» (بناه: أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٥ وصفنيا ١: ١٦ و٣: ٦).

وحصون من هذا النوع يمكن حمايتها بأحدور يستغل انحدار التل (كما فى المصفاة) أو بسور أمامى يُبنى على مسافة إلى أسفل (كما فى لخيش). وهذا السور الأمامى هو الـ 'حِل' المشار إليه فى أشعياء ٢٦: ١ وفى مراثى إرمياء ٢: ٨ وفى العدد ٣: ٨ فى مقابل الـ 'حوماه' أو الحصن. ونص صموئيل الثانى ٢٠: ١٥-١٦ واضح ولا يحتاج إلى تصحيح؛ فإبان حصار آبل بيت معكة، أقاموا سدًا ترابيًا على السور الأمامى (حِل) وبدأوا فى الحفر تحت الحصن (حوماه) لتقويضه.

ولا نعرف شكل قمة هذه الأسوار. وعلى ضوء ما عثر عليه فى مجدّو ذهب البعض إلى أنها كان يعلوها عرائس (شرافات مسنَّنة) - وهو مشهد تؤكده بعض المشاهد الأشورية؛ إلا أن صلة الأعمال الحجرية التى عثر عليها فى مجدّو بالحصن افتراضية. فكلمة شِمِش قد تعنى «فتحة» فى أشعياء ٥٤: ١٢ وفى المزامير ٨٤: ١٢ ولكنها (من معناها الدارج «شمس») قد تعنى أيضًا أتراسًا مستديرة على قمة الأسوار. ونجدها على قمة الحصن فى اللوحة الجدارية الأشورية التى تصور الاستيلاء على لخيش. ويمكن مقارنة ذلك بما ورد فى سفر حزقيال (٢٧: ١١): «عَلَّقُوا أَتْرَاسَهُمْ عَلَى أَسْوَارِكِ»، وفى نشيد الأنشاد ٤: ٤: «عُنُقُكِ كَبُرْجِ دَاوُدَ ... أَلْفُ مِجَنٍّ عُلِّقَ عَلَيْهِ».

بنيت كافة استحكامات إسرائيل التى كشفت عنها الحفائر حتى الآن فى النصف الأول من عصر المملكة بين ١١٠٠ و٩٠٠ ق. م. ويصعب تحديد أية سمات لحصون الحقبة التى تلت. وفى بعض البلدات كالعاصمتين ومدن الحاميات أبقى بنو إسرائيل على الدفاعات فى حالة جيدة أينما وجدت أما فى غيرها فتركوها تتداعى وقنعوا بالحماية التى وفرتها لهم الحصون شبه المنهدمة أو بصف البيوت الذى بنى على أنقاضها؛ وكانت هذه البيوت لصيقة ببعضها البعض بلا نوافذ على الواجهة. ولم يتم

الإبقاء إلا على قليل من النقاط المنيعة كالبوابات والأبراج والجدران الناتئة. والمرجح أن معظم «بلدات يهوذا الست والأربعين الحصينة» التى استولى عليها سنحاريب فى سنة ٧٠١ ق.م كانت دفاعاتها ضعيفة أيضًا، وليس فى علم الآثار أو التاريخ ما يبرر الثقة التى وضع أهل يهوذا فى «مدنهم الحصينة العديدة» فى القرن الثامن (هوشع ٨: ١٤ وإرمياء ٥: ١٧).

٣. البوابات والقلاع الحصينة

كانت البوابة حصينة بصورة خاصة. ففى البلدات الكنعانية كانت البوابة ذات الكلابات (زوجان أو ثلاثة من الأعمدة المستطيلة الناتئة فى المدخل) تمثل نمطًا سائدًا. وكان الغرض منها تقوية الأسوار وإقامة حواجز متتالية. وأبقى بنو إسرائيل على هذا النوع من البوابات واستعملوه بعد إدخال تعديلات عليه أو بدون تعديلات فى بيت شمش وشكيم ومجدّو وترسة وبنوا بضع بوابات تشبهها فى أوائل عصر المملكة. ولكن سرعان ما بدأت أعمدتها فى النتوء بدرجة تفوق الأعمدة الكنعانية بكثير حتى شكلت حجيرات عند المدخل لإيواء الحراس. وتعد بوابة سليمان فى مجدّو مثالاً جيدًا على ذلك؛ وكان بها أربعة أزواج من الأعمدة الناتئة من جدران ولو أنها كانت حالة استثنائية فى ذلك؛ وهناك تخطيط مطابق من الحقبة نفسها منفذ فى حازر وجيزر أيضًا. (يلاحظ أن حزقيال يتنبأ باتباع التخطيط نفسه فى أروقة الهيكل: انظر حزقيال ٤٠: ٦-١٦). وكان لبوابة عصيون جابر -وهى أيضًا من عهد سليمان- ثلاثة أزواج من الأعمدة الناتئة من جدران ولعلها كانت أول بوابة إسرائيلية بتل الدوير بها ثلاثة أزواج أيضًا. وفى الحقبة التالية لم يكن ببوابة مجدو إلا زوجان كنظيرتها بتل النسبة وكأقدم بوابة بتل بيت مرسيم. وفى

بعض الحالات كما فى تل النسبة وفى البوابة المعدلة بشمال تل الفرعة (= ترسة) وفيما بعد بتل الدوير ثبتت مقاعد فى الجدار، ما يذكرنا بالنصوص التوراتية التى تتحدث عن الشيوخ الذين كانوا يجلسون على البوابة للفصل فى القضايا أو مناقشة شؤون بلدية.

وكانت القاعدة وجود برجين إما على جانبى البوابة أو ناتئين أمامها مباشرةً، وفى بعض الحالات كان هناك نتوء آخر أمامها وله مدخل تمهيدى كما فى مجدو. وكان محور البوابة يجرى بصورة عامة بزوايا يمنى باتجاه السور ولكنه فى تل النسبة كان يجرى موازيًا له، وكان الدخول عبر منحنى واسع فى خط الاستحكامات.

وفى أواخر عصر المملكة ظهر نمط آخر من البوابات بمدخل غير مباشر، وكانت بوادره فى البوابة السليمانية بمجدو. واكتشف مثال جيد لهذا النمط بتل الدوير حيث نجد نتوءًا يغطى المدخل، وكان لابد من السير أولاً بحذى السور قبل دخول ساحة بها منحنى بسيط يؤدى إلى البوابة العادية التى كانت تقف مفتوحة فى سور البلدة. وظهر تطور آخر أدى إلى ظهور بوابة متعرجة ومن أمثلتها آخر بوابات تل بيت مرسيم، وعادت إلى الظهور فى حقبة لاحقة فى بلدات الشرق.

وإلى جانب الدفاعات التى وفرتها البوابات الحصينة وأبراج السور كان لمدن العواصم سور آخر يحيط بها وتحصينات تغلق القصر الملكى ومبانيه الملحقة وهو الموقع المرتفع الحصين من البلدة. وأوضح أمثلته فى السامرة حيث كان هناك سور مدرع يعلوه برج ضخم يحيط بالقصر وبه مستودعات ومخازن أسلحة. وكان بأورشليم ما يماثل ذلك فى «مدينة داود» التى كانت حصن صهيون فيما سبق (صموئيل الثانى ٥: ٧ و٩). وكان لربة العمّونية موقع مرتفع حصين أيضًا اجتاحه

داود بعد أن اجتاح يوآب أسفل المدينة (صموئيل الثانى ١٢: ٢٦-٢٩). وكانت البلدات الأخرى بها حصن واحد على الأقل يبنى فوق أعلى نقطة فيها، وكان الأهالى يتجمعون عنده كآخر معقل لهم. وكشفت الحفائر عن بعض من هذه الحصون يرجع إلى الحقبة الإسرائيلية ولكنها مشوهة تمامًا. وأقدمها بتل الفول (= جبعة) عاصمة شاول)؛ وكان مبنى مستطيل الشكل به سور مدرع وأبراج فى أركانه. ويمكن التعرف على غيره فى تل زكريا (= عزيقة) وتل الحيسى (= إيجلون؟) وتل تعنك (تعنك). والتخطيط متعدد الأضلاع دائمًا وبه أبراج صغيرة ودعامات لتقوية الأسوار.

هذه الاستحكامات داخل البلدة تسمى 'مِجدَل' وهو مصطلح يترجم عادةً بمعنى «برج»، وهو فى الحقيقة يدل على الأبراج أو الاستحكامات التى تقام فوق الحصون أو بالقرب منها فى إرمياء ٣١: ٣٨ وفى أخبار الأيام الثانى ١٤: ٦ و٢٦: ٩، ١٥ و٣٢: ٥ وفى نحميا ٣: ١، ١١، ٢٥ - وكلها نصوص متأخرة. إلا أن هذا اللفظ فى نصوص أقدم يعطى معنى «قلعة» أو «برج حصين» بما يقابل الكلمة اللاتينية castellum. وهو ما يفسر قصة أبيمالك فى تاباص: إذ تتعرض البلدة للغزو ولكن «كَانَ بُرْجٌ قَوِيٌّ فِي وَسَطِ الْمَدِينَةِ فَهَرَبَ إِلَيْهِ جَمِيعُ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَكُلُّ أَهْلِ الْمَدِينَةِ» (القضاة ٩: ٥٠ وما بعدها). ولا شك أننا ينبغى أن نفسر القصة الأصعب لدمار شكيم والتى تسبق هذه القصة مباشرةً (القضاة ٩: ٤٥-٤٩) فى ضوء هذا النص: فالبلدة تتعرض للغزو، لكن نزلاء مِجدَل شكيم يحتمون بسرداب معبد بيت بريث حيث يُحرقون أحياءً فى النهاية؛ وهذا الـ 'مِجدَل' هو قلعة شكيم وبه معبد حصين وكشفت عنه حفائر تل بلاطة موقع شكيم القديمة. ومع ذلك ذهب البعض إلى أن 'مِجدَل شيخِم' اسم

مكان وأن المكان كان يختلف عن شكيم. وورد ذكر «قلعتين» أخريين فى فنوئيل (القضاة ٨: ٩، ١٧) ويزرعيل (الملوك الثانى ٩: ١٧).

ومعنى «قلاع» (castella فى اللاتينية) أقرب إلى الـ 'مِجدَليم' !! تى شيد كل من عزيا ويوثام فى الصحراء (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٠ و٢٧: ٤). ويمكن التعرف على أحد هذه الحصون الصغيرة يرجع إلى ما قبل عصر عزيا فى القديرات بالقرب من قادش؛ ويذكرنا تخطيطه بقلعتى تل زكريا وتل الفول. وتم التعرف مؤخرًا على حصن آخر فى خربة غزة على بعد حوالى عشرين ميلاً شرق بئر سبع. ونخرج من ذلك بتفسير لأسماء الأماكن المركبة مع كلمة 'مِجدَل': فهى مواقع صغيرة حول قلعة صغيرة (ويمكن مقارنتها بأسماء الأماكن الفرنسية المركبة مع château أو Châtel– أو Castel). وعندما يكون المقطع الثانى أحد أسماء الإله مثل 'مِجدَل إيل' أو 'مِجدَل جاد' فإن هذه «القلعة» تكون معبدًا حصينًا كما فى بيت بريث بشكيم.

وشيد يوثام 'مِجدَليم' و 'بيرَنيوت' (قِلَعًا وَأَبْرَاجًا، أخبار الأيام الثانى ٢٧: ٤). ويبدو أن اللفظين مترادفان والأخير أحدث (انظر أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٢). فالمفرد 'بيراه' فى نصوص لاحقة يحل محل 'مِجدَل' عندما تكون الإشارة إلى قلعة داخل بلدة ومن ثم فهى تستعمل مع قلعة أورشليم فى عهد نحميا (نحميا ٢: ٨ و٧: ٢) ويرد المسمى نفسه فى الخارج مع قلعة شوشة أو بلدة شوشة الحصينة كلها (نحميا ١: ١ ودانيال ٨: ٢ وفى مواضع متفرقة بسفر إستير) ومع حصن إكباتان (عزرا ٦: ٢ بيرتا الصيغة الآرامية).

وفى قصرى ترسة والسامرة كان هناك موقع شديد المنعة يسمى عَرمون (الملوك الأول ١٦: ١٨ والملوك الثانى ١٥: ٢٥) وهو الحصن. واللفظ بصيغة الجمع يعنى البيوت

الحصينة فى أورشليم (إرمياء ١٧: ٢٧ ومراثى إرمياء ٢: ٧ والمزامير ٤٨: ٤، ١٤ و١٢٢: ٧) أو فى غيرها (عاموس ١: ٤، ١٢ و٢: ٢، ٥ إلخ).

٤. حروب الحصار

كانت الحصون والاستحكامات توفر للبلدات حماية فعالة من المغيرين الذين كانت أسلحتهم الوحيدة البعيدة المدى القوس والمقلاع؛ فكان عليهم أن يلجأوا إلى الخدع الحربية أو الحصار.

والخدع الحربية أسلوب يطالعنا فى قصص الغزو. فيرسل يشوع جاسوسين لاستطلاع دفاعات أريحا؛ ويتصل الجاسوسان براحاب ويتفقا معها على علامة (يشوع ٢). ومن الواضح أن هذه القصة كل ما تبقى من رواية تفسر غزو أريحا بخديعة من راحاب؛ رواية حجبتها رواية أخرى عن تداعى أسوارها بمعجزة. والنص الخاص ببيت إيل لا يحتاج لإيضاح: فيدل أحد الخونة الجواسيس على ممر دخل بنو إسرائيل عبره (القضاة ١: ٢٣-٢٥). وفى حالات أخرى أخرجوا المدافعين من البلدة بالخديعة، ففى عاى يتظاهر بنو إسرائيل بالفرار فتخرج البلدة فى أعقابهم فتدخل البلدة فرقة كان يشوع أخفاها وتضرم النار فى البلدة (يشوع ٨: ٣-٢٢). وهذه خدعة تقليدية استغلت بنجاح فى مناسبة أخرى فى جبعة إبان الحرب على بنى بنيامين (القضاة ٢٠: ٢٩-٤١). وارتاب ملك إسرائيل فى لجوء الآراميين إلى الخدعة نفسها حين رفعوا الحصار عن السامرة (الملوك الثانى ٧: ١٢). وأخيرًا تمكنت جماعة من الناس من الدخول بغتة، ما فعله داود على ما يبدو فى غزوه لأورشليم (صموئيل الثانى ٥: ٧-٨) إذ تسلق يوآب النفق المؤدى من عين الماء إلى قلب البلدة.

كان يمكن لأى عدو قوى أن يستغنى عن مثل هذه الحيل، فكان يمكن أن ينزل الرعب فى بلدة فتفتح أبوابها أو تقبل شروطه (انظر التثنية ٢٠: ١٠-١١). فكان أهالى يابيش جلعاد مستعدين للاستسلام لناحاش العمونى لولا أن شروطه كانت قاسية (صموئيل الأول ١١: ١ وما بعدها). وعندما عسكر بن هدد بجنوده تحت أسوار السامرة وافق آخاب على أول مطلب فرضه (الملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها). وسعى رسول سنحاريب لفرض الاستسلام على أورشليم عن طريق وصف قوة الأشوريين وفظائع الحصار وعدم جدوى المقاومة (الملوك الثانى ١٨: ١٧ وما بعدها).

وإذا استحال غزو بلدة بالخديعة أو المباغتة أو فشلت المفاوضات كان المغيرون يضطرون لتسلق سورها. وكانوا يعسكرون قرب البلدة (صموئيل الثانى ١١: ١ والملوك الأول ١٦: ١٥-١٦ إلخ) ويسدون الطرق ويحتلون مناهل الماء (انظر النص المتأخر ليهوديت ٧: ١٢، ١٧-١٨) وينتظرون حتى ينال الجوع والعطش من أهلها (الملوك الثانى ٦: ٢٥ وما بعدها؛ يهوديت ٧: ٢٠ وما بعدها). وكان المغيرون ينهكون المدافعين المتمركزين فوق الأسوار (الملوك الثانى ٣: ٢٥). وقد يسعى المحاصَرون لكسر الحصار بشن هجمات متكررة (صموئيل الثانى ١١: ١٧ والملوك الأول ٢٠: ١٥-٢١) أو محاولة الفرار إن ظنوا أنهم هزموا (الملوك الثانى ٣: ٢٦ و٢٥: ٤).

وإذا اشتدت المقاومة أو بدت على المدافعين سمات الوهن كان المحاصِرون يعجلون بقرار الهجوم. كان الترس يُقذف على السور ليحدث منحدرًا ويهيئ مدخلاً إلى البلدة؛ وقد يحاول الجنود اختراق السور (ورد وصف هذه العملية فى حصار آبل بيت معكة فى عهد داود: صموئيل الثانى ٢٠: ١٥-١٦). وهذا المنحدر أو المتراس يسمى 'سولَلاه' (انظر مرة أخرى سنحاريب فى أورشليم: إرمياء ٣٢: ٢٤

و٣٣: ٤، والكلدانيين فى أورشليم، ونصوص حزقيال التى سترد فيما بعد). وكانت تتم محاولة إضرام النار فى البوابات (القضاة ٩: ٥٢). وعندما كان المغيرون يصلون إلى سفح الحصن كانوا ينكشفون أمام هجوم المدافعين الذين كانوا يضاعفون جهودهم فى تلك اللحظة الحرجة، ففى تاباص قُتل أبيمالك بحجر رحى رمته امرأة (القضاة ٩: ٥٣). إلا أن المدافعين كقاعدة لم يكن لديهم إلا هذه الأسلحة العادية. فحسب ما ورد أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٥: «وَعَمِلَ عزيا فِى أُورُشَلِيمَ مَنْجَنِيقَاتٍ اخْتِرَاعَ مُخْتَرِعِينَ لِتَكُونَ عَلَى الأَبْرَاجِ وَعَلَى الزَّوَايَا، لِتُرْمَى بِهَا السِّهَامُ وَالْحِجَارَةُ الْعَظِيمَةُ». واستقر الظن على أن هذه المجانيق كانت نوعًا من المدفعية أو الصواريخ أو المقاليع؛ ومن ينكرون على عزيا أن ينال شرف حيازة آلات لم تكن فى حيازة الأشوريين أنفسهم ينكرون قيمة النص التاريخية. والحقيقة أن هذا النص يشير إلى شيء مختلف تمامًا؛ فهذه «الآلات» لم تكن سوى إطارات وضعت كأطناف على طول أستار السور والحصون بحيث يتمكن الرماة من التصويب، على سفح السور دون التعرض لقذائف العدو. وكانت تماثل السياجات الخشبية التى كانت تستعمل فى العمارة العسكرية فى العصور الوسطى. والحقيقة أن هذه الأدوات تعلو أسوار لخيش بالفعل فى اللوحة الجدارية الأشورية الخاصة بفتح المدينة. ولم يحدث أن استعمل اليهود آلات للهجوم على البلدات أو للدفاع عنها قبل الحروب المكابية وبدأوا بعدها فى محاكاة الإغريق الذين كانوا يقاتلونهم (المكابيين الأول ٦: ٢٠، ٥١–٥٢ و١١: ٢٠ و١٣: ٤٣ وما بعدها).

وردت القواعد الدينية لحروب الحصار فى التثنية ٢٠: ١٠–٢٠. فإذا كانت البلدة فى أرض أجنبية ينبغى عرض شروط الاستسلام عليها أولاً؛ فإن فتحت أبوابها يجوز

إخضاع أهلها للسخرة ولا شيء أكثر؛ أما إن أبت فينبغى محاصرتها وقتل رجالها ويجوز أخذ كل شيء فيها من بشر ومنقولات غنيمة.

وإذا كانت البلدة كنعانية تقع داخل حدود «الأرض الموعودة» وجب قتل أهلها جميعًا دون عرض الاستسلام عليهم. وفى حصار أية بلدة يجب ترك الأشجار المثمرة قائمة، أما الأشجار الأخرى فيجوز اجتثاثها واستغلالها فى أعمال الحصار. ولم تكن هذه الأحكام تتبع دائمًا فى العصور الأولى (الملوك الثانى ٣: ١٨، ٢٥)، وعندما ظهر التثنية فى عهد يوشيا لم تأت أية مناسبة لتطبيق أحكامها؛ فلم يعد هناك كنعانيون لكى تتم إبادتهم ولم يعد هناك احتمال لقيام بنى إسرائيل بمحاصرة بلدات أجنبية إذ انهمكوا فى الدفاع عن بلداتهم ضد الأشوريين.

كان الأشوريون فى الماضى سادة الحصار بالتطويق، وتقدم آثارهم صورة واضحة للطرق التى اتبعوا فى الهجوم. فكانوا يطوقون المدينة المحاصرة بالمتاريس ويقيمون المنحدرات ويعدون الآلات. وكانت هذه الآلات عبارة عن متاريس أو حواجز دفاعية نقالة تأوى الرماة وجنود المنجنيق وهو عبارة عن عارضة خشبية طويلة ذات رأس مكسو بالمعدن لدك الأسوار. وكان أهل المدينة يرمون هذه الآلات بالشعلات الملتهبة والأحجار أو يحاولون شل حركة المجانيق بتثبيتها فى خطاطيف محكمة. وكان المشاة يشنون هجماتهم خلف الآلات بغطاء من النار من رماتهم؛ وكان هؤلاء الرماة بدورهم يحميهم ستار نقال يحمله العبيد. وما أن يحدث المنجنيق ثغرة فى الأسوار يتدافع المهاجمون للدخول منها؛ وبغير ذلك كانوا يتسلقون الأسوار بسلالم. وفى اللوحة الجدارية التى تصور فتح لخيش تبدو هذه الطرق المختلفة للهجوم واضحة، وتنص حوليات سنحاريب على أن الملك استولى على بلدات يهوذا

«بالاستعانة بمتاريس ترابية ومنحدرات تعلو إلى الأسوار وبهجوم المشاة والأنفاق والثغرات». وتورد النصوص التوراتية الألفاظ العبرية المقابلة. فلفظ 'مَصور' يرد للدلالة على عمليات الحصار ككل. وسبق أن رأينا أن لفظ 'سولَلاه' كان يعني المتراس؛ وهذا المتراس كان يغطّى بالأحجار أو الكتل الخشبية لكى تعبر الآلات فوقه (انظر إرمياء ٦: ٦). ويعرف المتراس أو خندق التطويق بـ 'دايِق'، وستار الحصار الضخم 'صِنّة'، والمجانيق 'كَريم'. وعندما يتلقى حزقيال أمر الرب بمحاكاة حصار أورشليم يمسك بحجر يمثل المدينة ثم يقيم حولها خندقًا ومتراسًا ومجانيق (حزقيال ٤: ٢). وفى نص آخر يصور النبى نفسه نبوخذنصّر وهو يجرى قرعة للزحف على أورشليم «لنصب المجانيق أمام أسوارها وعمل متراس وحفر خندق» (حزقيال ٢١: ٢٧). وفى نبوءته بحصار صور (حزقيال ٢٦: ٨-٩) يطالعنا مسميان غامضان: «وَيَجْعَلُ عَلَى أَسْوَارِكِ 'قُبول'» (وهى نوع من المجانيق على ما يبدو) «وَيَهْدِمُ أَبْرَاجَكِ بـ 'حَرَبوت'» والمعنى الدارج لهذا اللفظ أى 'سيف' لا تخدم السياق، والأرجح أن المقصود به فى هذا السياق إما المجانيق ذات الرؤوس المدببة أو القذائف (انظر حزقيال ٢٠: ٢٥ حيث يرد بمعنى 'إزميل').

٥. إمدادات الماء

لم يكن يكفي لمن ضرب عليهم الحصار أن يحتموا بحصن منيع، بل كان عليهم أن يمارسوا حياتهم بداخله، وكانت إمدادات الماء مشكلة ينبغي حلها. وكانت تحل. فصمدت السامرة لأكثر من سنتين أمام الأشوريين فى ٧٢٣-٧٢١ ق.م، وصمدت أورشليم أمام نبوخذنصّر لمدة سنة ونصف السنة فى عام ٥٨٧ ق.م. واجتاحت المجاعة أورشليم (الملوك الثانى ٢٥: ٣) وكذلك السامرة إبان حصار الآراميين لها

(الملوك الثانى ٦: ٢٥)؛ ولكن لا خبر فى أى من الحالتين عن حدوث نقص فى الماء. فإذا لم تؤخذ الاحتياطات فى مثل هذه المواقف فالنتيجة كارثة محققة؛ ففى قصة يهوديت احتل جيش أليفانا عيون الماء خارج المدينة، وخارت قوى أهالى بيت فلوى من العطش بعد أربعة وثلاثين يومًا (يهوديت ٧: ٢٠-٢٢) فى حين لم يرد ذكر لمجاعة.

كان الكنعانيون يواجهون المشكلة بالفعل وقاموا بحلها بسبل شتى. وسنقصر مناقشتنا فى هذا المقام على المنشآت المائية التى أنشأ بنو إسرائيل أو أعادوا استغلالها. فلما كانت البلدات مبنية على تلال ولم تكن بها عيون ماء داخل أسوارها لم يكن هناك سوى ثلاثة حلول ممكنة تم اللجوء إليها كلها: (أ) شق نفق من داخل البلدة ينفذ من تحت الحصون إلى مصدر ماء خارج البلدة أو حفر قناة تجرى من مصدر ماء خارج البلدة إلى داخلها (ب) حفر آبار عميقة داخل البلدة تصل إلى مستوى المياه الجوفية (ج) إقامة صهاريج لجمع ماء المطر.

(أ) **أنفاق الماء.** هناك شواهد أثرية عليها فى أورشليم ومجدّو منذ العصر الكنعانى فصاعدًا، وفى جبعون فى العصر الإسرائيلى، وفى عيطام ويبلعام فى حقبة لا سبيل لتحديدها على وجه اليقين. ففى أورشليم هناك نفق وبئر محفور فى الصخور ويصل إلى عين جيحون وأعيد اكتشافه على يد الآثاريين، وربما كان المقصود من إشارة صموئيل الثانى ٥: ٨. وبذلك يصبح معنى هذا النص أن يوآب تسلقه ودخل المدينة عبره؛ ولفظ تسِنّور الوارد فى النص قد يعنى هذا النوع من القنوات، وامتد الاسم فى اللغة الدارجة ليشمل منشآت مماثلة. وفى مجدّو هناك ممر رأسى كنعانى شديد البدائية تم إحلال منشأة شديدة الإتقان محله وتم تعديلها مرات عدة فى عصر

مملكة إسرائيل، وهى بئر مستطيل ضخم بدرجات سلم تؤدى إلى ممر رأسى منحدر ومنه إلى نفق أفقى يصل إلى حوض ماء؛ وعندما كانت إمدادات الماء عادية كان الماء يتدفق حتى نهاية النفق الأفقى داخل الأسوار. وكان الممر الرأسى الذى كُشف عنه مؤخرًا فى جبعون يسير بحذى خط منحدر إلى عين الماء؛ وهو محفور كالنفق عدا فى الجزء الأوسط منه حيث كان خندقًا عميقًا مغطى بألواح حجرية. أما منشأتا عيطام ويبلعام فلم يتم استكشافهما بعد؛ وربما تم وصل منشأة عيطام باستحكامات البلدة على يد رحبعام (أخبار الأيام الثانى ١١: ٦).

وفى أورشليم ساعدت تضاريس الأرض على اتباع نظام أكثر عملية. فبعد أن هُجر الممر الرأسى الكنعانى القديم قام بنو إسرائيل بحفر قناة بحذى أحد جانبى وادى قدرون تجرى من عين جيحون؛ إلا أن هذه القناة تقع خارج السور وبالتالى كانت تخدم العدو فى الحصار لا البلدة. وفى مواجهة خطر هجوم الأشوريين كان لدى حزقيا نفق حفر تحت تل أوفل؛ وكان يأتى بالماء من عين جيحون إلى حوض داخل الأسوار. وكان إنجازًا كبيرًا لا يزال يمثل مصدرًا للماء؛ وعليه نقش حفر فى الصخر لتخليد الحدث وتُروى قصته بزهو فى الملوك الثانى ٢٠: ٢٠ وأخبار الأيام الثانى ٣٢: ٣٠ وسيراخ ٤٨: ١٧.

(ب) وجرت محاولات فى كل مكان للوصول إلى مستوى الماء بحفر آبار عميقة داخل البلدة. ففى بيت شمش هناك بئر قطره عشرة أقدام بلغ عمقه ٦٧ قدمًا وحفره الكنعانيون وظل مستعملاً حتى نهاية العصر الإسرائيلى. وعلى قمة تل الدوير هناك بئر يحميه أحد نتوءات السور بلغ مستوى الماء على عمق ١٢٠ قدمًا وربما حفره الكنعانيون ولكنه ظل مستعملاً إلى أن وقعت البلدة فى يد نبوخذنصّر. وفى جازر

أدت سلسلة خطوات يزيد طولها عن أربعين ياردة إلى كهف تتدفق منه عين ماء وداخل السور أيضًا، ويرجع على ما يبدو إلى أوائل الألفية الثانية قبل الميلاد وربما كان لا يزال مستعملاً فى مطلع الحقبة الإسرائيلية. وفى جبعون اكتشف مؤخرًا بئر مستدير ضخم كان يتم هبوطه بدرج يؤدى إلى ممر رأسى متحدر ينتهى إلى مغارة يتقطر الماء فيه من الصخر، ويبدو أن هذا البئر كان يستعمل فى الوقت نفسه كالنفق المنحدر الذى سبق ذكره ولا ندرى كيف عثر الإسرائيليون على هذه المخزونات المائية العميقة دون كثير من الحفر ولعل عين الماء بجازر كانت تتدفق أصلاً فى الخلاء على جانب التل. وفى جبعون ربما كان القصد فى البداية إنشاء نظام كنظام مجدو ولكن توقف المشروع عندما عثر على الماء المتقطر، ولما كان التدفق ضعيفًا تم حفر ممر رأسى يتجه إلى المنبع مباشرةً.

(ج) **الصهاريج**. وكان يمكن عملها داخل البلدات. وسمح التقدم فى صناعة الطلاءات المضادة للصدأ ببناء مزيد من الصهاريج مع تزايد عدد المساكن أو المبانى العامة. وأوضحت حفائر تل النصبة والسامرة أن عدد بنى إسرائيل أخذ يزداد منذ القرن التاسع قبل الميلاد فصاعدًا. وما كان لهاتين البلدتين أن تجدا أية إمدادات مائية أخرى تحت أى حصار تعرضتا له. وفى لخيش حُفر خندق كبير على شكل مكعب مساحته وعمقه ٢٠ ياردة مربعة بغرض صرف الماء من أخذ الأحياء لا سيما من منطقة أراضٍ مستوية قريبة من منزل الحاكم، إلا أن هذا المشروع الطموح لم يكتمل. ويرجع إلى أواخر أيام عصر المملكة، وربما لم يبدأ إلا بعد أولى هجمات نبوخذنصّر فى سنة ٥٩٧ ق.م عندما تم البدء فى إعادة بناء الاستحكامات.

الفصل الثالث

العتاد

ليس هناك إلا ما ندر من المعلومات عن عتاد جنود بنى إسرائيل. ولا تقدم النصوص التوراتية وصفًا لأسلحتهم؛ بل إن الألفاظ المستعملة للمعدات الحربية نفسها أبعد ما تكون عن الدقة ومعانيها غير مؤكدة فى الغالب. وربما نتوقع من علم الآثار أن يقدم العون فى هذا المجال ولكن لم يُعثر إلا على القليل من الأسلحة على مسار الحفائر. ولا شك أن الصور المنقوشة على آثار مصر وبين النهرين تعين فى هذا الصدد ولكن لا سبيل للتأكد من أن بنى إسرائيل كانوا يستعملون دائمًا أنواع الأسلحة نفسها التى استعمل أعداؤهم.

١. الأسلحة الهجومية

كان السلاح الهجومى الأول الـ 'حيرِب' الذى أضحى رمز الحرب (أشعياء ٥١: ١٩ وإرمياء ١٤: ١٥ و٢٤: ١٠ وحزقيال ٧: ١٥ و٣٣: ٦ إلخ). واللفظ يطلق على الخنجر والسيف على السواء؛ فلكليهما شكل واحد ولا يميز بينهما إلا الطول. كان 'حيرِب' إهود (القضاة ٣: ١٦، ٢١-٢٢) خنجرًا على الأرجح وبغض النظر عن معنى لفظ 'جومِد' التى تحدد طوله. وربما تُرجم اللفظ فى كافة النصوص العسكرية بمعنى 'سيف' ولكن علينا أن نتذكر أنه كان سيفًا قصير النصل طوله عشرون بوصة تقريبًا كنظيره الأشورى. وتصور الآثار المصرية سيفًا طويلاً كانت تستعمله «شعوب

البحر»؛ واكتشفت نماذج من هذا النوع فى اليونان وفى منطقة بحر إيجة ولكن لم يستعمله بنو إسرائيل. وربما كان سيف جليات الفلسطينى من هذا النوع ولُف فيما بعد فى ثوب ولم يكن له مثيل (انظر صموئيل الأول ٢١: ٩-١٠). وكان للسيف غمد (’نادَن‘ أو ’تاآر‘: صموئيل الأول ١٧: ٥١ وأخبار الأيام الأول ٢١: ٢٧ وإرمياء ٤٧: ٦ وحزقيال ٢١: ٨-١٠) مثبت فى المنطقة (صموئيل الثانى ٢٠: ٨).

كما كان جليات يحمل كيدون نحاسيًا «بين كتفيه» (صموئيل الأول ١٧: ٦، ٤٥). واستعمل يشوع السلاح نفسه فى معركة عاى (يشوع ٨: ١٨-٢٦)، وقال إرمياء إن الغزاة القادمين من الشمال سيستعملونه (إرمياء ٦: ٢٣=٥٠: ٤٢). والكلمة تترجم عادةً بمعنى ’رمح‘، إلا أن «نظام الحرب» الذى اكتشف بقمران يصف الـ ’كيدون‘ بأنه سيف طوله ذراع ونصف الذراع وعرضه عرض أربعة أصابع. وذهب البعض إلى أن نص قمران المتأخر مستوحى من الـ ’جلاديوس‘ الرومى، إلا أن المعنى يناسب النصوص التوراتية أيضًا: فهو سيف أطول من الـ ’حيرِب‘ وأعرض، وكان يثبت فى حزام متقاطع ويتدلى «بين الكتفين». لكن الأرجح أن الـ ’كيدون‘ كان سيفًا أحدب وحيد النصل من النوع المصور على الآثار والمكتشف فى الحفائر. وتشير بعض تفاصيل «نظام الحرب» إلى سلاح كهذا. وفى النصوص التوراتية يبدو الـ ’كيدون‘ سلاحًا غير عادى لا وجود له بين يدى أى إسرائيلى (إلا فى يشوع ٨). وذهب أحد الباحثين المحدثين إلى أن الاسم الفلسطينى للسيف الأحدب (ηαρπε فى اليونانية) ربما ظل باقيًا فى عبارة «أبناء هرف» (صموئيل الثانى ٢١: ١٦، ١٨، ٢٠، ٢٢) وبالتالى فالعبارة تشير إلى فرقة كان شعارها سيفًا أحدب، فى حين أن معناه فى النطق المسّورى والنسخ القديمة «أبناء رافا» (وكأنه اسم علم معرف).

ولفظ 'رومَح' (رمح) يرد أيضًا إلا أن وصفه كسلاح لم يرد بالتفصيل. وهو أصلاً عصا مدببة ولكن كان يثبت عليها فى العصور القديمة رأس معدنى. وكان سلاحًا للقتال المتلاحم (انظر العدد ٢٥: ٧-٨). وورد ذكره فى قوائم الأسلحة فى أخبار الأيام الثانى ١١: ١٢ و١٤: ٧ و٢٥: ٥ و٢٦: ١٤ ونحميا ٤: ١٠ وحزقيال ٣٩: ٩ بل أيضًا فى ترنيمة دبورة الشديدة القدم بسفر القضاة ٥: ٨. ويبلغ طوله حسب ما ورد فى «نظام الحرب» سبعة أذرع أو ثمانية ولكن يستحيل أن يكون أطول كثيرًا من طول رجل عادى فى العصور التوراتية. وكان بهذا الطول فى مصر وفى أشور. والتجويف الذى كان يثبت به الرأس المعدنى يسمى 'سِجِر'؛ وهو لفظ يرد جنبًا إلى جنب مع 'حَنيت' فى المزامير ٣٥: ٣ حيث يرجح أن يعنى الرمح نفسه.

وال 'حَنيت' الذى يرد عادةً فى النصوص القديمة ليس مرادفًا لل 'رومَح'. ويبدو أنه رمح أقصر وأخف ويمكن رميه كالرمح (انظر صموئيل الأول ١٨: ١١ و٢٠: ٣٣ حيث لا داعى لتصحيح النص العبرى). ولموازنة وزن الرأس ودقة التصويب كان يتم تثبيت حدوة حديدية فى طرفه الأدنى وبذلك ينغرس فى الأرض (صموئيل الأول ٢٦: ٧) ويمكن استعمال كعبه سلاحًا (انظر صموئيل الثانى ٢: ٢٣). وعُثر على نماذج له فى الحفائر. وكان هذا سلاح شاول الشخصى (انظر صموئيل الأول ١٩: ٩ و٢٢: ٦ و٢٦: ٧ وما بعدها وصموئيل الثانى ١: ٦). وكان حراس الهيكل مسلحين به فى أخبار الأيام الثانى ٢٣: ٩ (ولا شك أن فقرة الملوك الثانى ١١: ١٠ تعتمد على هذه الإشارة) ولكن لم يرد له ذكر ضمن قوائم الأسلحة، وفى روايات الحروب لم يرد ذكره فى يد إسرائيلى إلا مرة واحدة (صموئيل الثانى ٢: ٢٣). ومن ناحية أخرى كان من أسلحة الجندى المصرى (صموئيل الثانى ٢٣: ٢١)، وكان جليات يحمله (صموئيل

الأول ١٧: ٧ وصموئيل الثانى ٢١: ١٩). وكانت قناة رمح هذا العملاق «كنول النساجين». وظلت هذه العبارة تؤخذ حتى عهد قريب كإشارة إلى حجم الرمح أى كعارضة النول. ثم ظهر مؤخرًا تفسير أفضل: فهو العصا الخشبية الداعمة للنول بسلسلة من الثنايا أو العقد. كما كان 'حَنيت' جُليات ذا شريط من جلد يلتف حول الجذع وحلقة بطرفه، ما كان يسهّل رميه ويزيد مداه. هذه الطريقة فى الرى عرفت فى عصور شديدة القدم فى مصر واليونان إلا أن سائر شعوب الشرق الأدنى لم تعرف عنه شيئًا؛ من هنا كان وصف بني إسرائيل هذا السلاح الغريب بتشبيهه بأداة معروفة عندهم. وهذا التفسير يؤكد الرأى القائل بأن الـ 'حَنيت' كان يستعمل كقذيفة.

والـ 'شِلَح' أيضًا قذيفة، وترجمته بالسهم أو الرمح يصلح فى صموئيل الثانى ١٨: ١٤ (صُححت فى ضوء النص اليونانى، انظر يوئيل ٢: ٨) إلا أنه لا يدل فى سائر النصوص إلا على المعنى العام للسلاح الذى يحمله الجندى فى يده (أخبار الأيام الثانى ٢٣: ١٠ و٣٢: ٥ ونحميا ٤: ١١، ١٧).

والقوس (قيشِت) أحد أكثر الأسلحة بدائية سواء للصيد أو للحرب ولكنه مر فى الشرق الأدنى برحلة تطور يمكن تتبعها بالاستعانة بالنصوص والآثار. بدايةً كان القوس عبارة عن قطعة خشب مرنة مقوسة يشد طرفاها بوتر مشدود، ودُعم الجزء الخشبى فيما بعد بأربطة؛ وفى النهاية اخترع القوس وكان مزيجًا بارعًا من الخشب والقرون، وكان سلاحًا أبعد مدى. وانتشر استعماله فى أواسط الألفية الثانية قبل الميلاد عند الهكسوس؛ وأصبح السلاح الأكثر انتشارًا فى مصر. أما عند بنى إسرائيل فلم يستعمل فى البداية إلا على نطاق ضيق فى الحرب. وهو سلاح يوناثان

(صموئيل الأول ٢٠: ٢٠ وصموئيل الثانى ١: ٢٢) وظل سلاح القواد والملوك (الملوك الثانى ٩: ٢٤ و١٣: ١٥ والمزامير ١٨: ٣٥ و٤٥: ٦). ومع ذلك فلا جيش شاول ولا حراس بيت داود استعملوا القوس؛ ولا ذكر له على الأقل فى سفرى صموئيل ولو أن أخبار الأيام الأول ١٢: ٢ تشير إلى بعض رماة بنيامين ضمن جنود داود المختارين وهى معلومة لا ينبغى تجاهلها. وللحفاظ على قدر من توازن الرؤية ينبغى أن نتذكر أن رؤوس السهام التى نقشت عليها أسماء أصحابها وترجع إلى ١٣٠٠-٩٠٠ ق. م. اكتشفت فى فينيقيا وفى فلسطين، ما يدل على وجود طبقة من الرماة المحترفين فى ذلك العصر كتلك التى كانت فى أوجاريت قبل ذلك بقرنين.

وربما عم استعمال القوس عند بنى إسرائيل عندما دخلت العجلة الحربية لأن تكتيكات العجلة الحربية أبطلت القتال المتلاحم وتطلبت استعمال أسلحة بعيدة المدى (صموئيل الأول ٣١: ٣ مقارنةً بصموئيل الثانى ١: ٦ والملوك الأول ٢٢: ٣٢-٣٤ والملوك الثانى ٩: ٢٤). ولابد أن زوِّد المشاة بالأقواس نتيجة لهذا التغير ومحاكاة للنمط الذى أرسى مشاة الأشوريين ولا شك. ففى اللوحة التى تصور استيلاء سنحاريب على لخيش نرى الحصون مزودة بالرماة. ولا يرد ذكر الرماة ضمن قوات جيش يهوذا فى إحصاءات أخبار الأيام إلا منذ عصر عزيا (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤ وانظر نحميا ٤: ٧، ١٠)، لكن رماة بنيامين كانوا معروفين قبل ذلك بمدة طويلة (أخبار الأيام الأول ٨: ٤٠ و١٢: ٢ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٧ و١٧: ١٧). وفى سلسلة كاملة من النصوص نجد السيف والقوس يرمزان لكافة أنواع العتاد، بل للحرب نفسها (التكوين ٤٨: ٢٢ ويشوع ٢٤: ١٢ والملوك الثانى ٦: ٢٢ وهوشع ١: ٧ و٢: ٢٠). واستعملت مرثاة داود ليوناثان « يَتَعَلَّمَ بَنُو يَهُوذَا 'نَشِيدَ الْقَوْسِ' » (صموئيل الثانى

١: ١٨) أى فى تدريباتهم العسكرية العامة (انظر اللفظ نفسه فى القضاة ٣: ٢ وصموئيل الثانى ٢٢: ٣٥).

وعلى الرغم من نص صموئيل الثانى ٢٢: ٢٥=المزامير ١٨: ٣٥ وأيوب ٢٠: ٢٤ لم يكن هناك «قوس نحاسى»، بل كان تعبيرًا يشير إلى الأغلفة المعدنية لبعض الأقواس. ووتر القوس يسمى ييثِر (المزامير ١١: ٢) أو ميتَر (المزامير ٢١: ١٣)؛ والمسميات نفسها ترد أيضًا بمعنى حبال الخيمة، إلا أن هذا لا يثبت استعمال مادة واحدة لكلا الغرضين لأن المعنى الأولى للجذر «شَدَّ». وكان جيران إسرائيل يستعملون حبالاً كتانية أو شعرًا مجدولاً فى صنع وتر القوس؛ كما كان يُصنع من أمعاء القطط أو من أوتار أعصاب الحيوانات وهو الأغلب. ولم يكن القوس يشد إلا والقتال وشيك، وكان يشد بتركيز الجزء الأدنى من عصاه المقوسة على الأرض ثم ضغطها بالقدم كما نرى فى اللوحات المصرية. وتسمى هذه العملية فى العبرية «وطء القوس» (دَرَك قيشِت، أشعياء ٥: ٢٨ و٢١: ١٥ وإرمياء ٤٦: ٩ و٥٠: ١٤ والمزامير ٧: ١٣ و١١: ٢ إلخ).

كانت السهام (حيص) تصنع من الخشب أو البوص ولكن لم يُعثر على نماذج لها فى فلسطين فى عصور ما قبل الروم. ومع ذلك اكتشف ما لا يحصى من رؤوس السهام. وكانت السنون تصنع فى البداية من النحاس، ولكن استعيض فيما عن السنون النحاسية بأخرى من حديد. وكانت متباينة فى أشكالها؛ فاتخذ بعضها شكل رءوس الرماح وكانت تثبت على الجذع بحبل يصل إلى نتوء نجده على الرأس الحديدية. وكان هذا النوع الوحيد السائد فى أوائل عصر المملكة ولم يُستغن عنه بعدها. ثانيًا كانت هناك سهام أقصر برءوس على شكل ماسة مثبتة على الطرف بخابور أو تجويف؛ وكانت على جوانب بعضها شوكة لمنع انتزاع السهم من الجرح.

وفى أواخر عصر المملكة بدأ استعمال سهام ثقيلة مستطيلة الشكل ومصممة بحيث تخترق الأتراس؛ وفى الفترة نفسها كانت هناك رءوس سهام ثلاثيــة الأنــصال وهــو نوع نشأ فى الشمال وساد استعماله فى العصر الهيلينى. وشهدت الفترة نفسها ظهــور سهام مسطحة شائكة. كما عرفت السهام الحارقة (المزامير ٧: ١٤) وعثر على أحدها فى شكيم حيث وجدت ثقوب صغيرة فى الأنصال معبأة بخيوط مبللة بالزيت. وكان القوس يُحمل باليد اليسرى والسهام باليمنى (حزقيال ٣٩: ٣) أو فى جعبة (عَـشپاه: أشعياء ٢٢: ٦ و٤٩: ٢ وإرمياء ٥: ١٦ والمزامير ١٢٧: ٥ وأيوب ٣٩: ٢٣).

وآخر أنواع السهام المقلاع (قيلَع) وكان عبارة عــن شريــط جــلدى عــريض فى وسطه («كفة» المقلاع، صموئيل الأول ٢٥: ٢٩). وكان سلاحًا بدائيًا بسيطًا يستعمله الرعاة (صموئيل الأول ١٧: ٤٠) ولكنه كان سلاحًا للحرب أيضًا (الملوك الثانى ٣: ٢٥ وأخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤). فكان لدى بنى بنيامين رماة برعــوا فى رمايــة المقــلاع ولا يخطئ تصويبهم عرض شعرة سواء بيمناهم أو بيسراهم (القضاة ٢٠: ١٦ وانظــر أخبار الأيام الأول ١٢: ٢). والحجــارة المــستعملة فى المقــاليع حــصى ينــتقى بعنايــة (صموئيل الأول ١٧: ٤٠) أو حجارة صقلت لهذا الغرض (أخبار الأيــام الثــانى ٢٦: ١٤). وكانت تُصقل لتستدير على شكل زيتونة كبيرة؛ وعــثر على بعــضها فى الحفــائر. وفى الحقبة الهيلينية استعمل رماة المقاليع كرات من رصاص أيضًا.

٢. الأسلحة الدفاعية

كان أكثر الأسلحة الدفاعية انتشارًا المجن أو الترس، وله اسمان 'مَجين' و ' تــسِنّاه'، ونظرًا لورود هذين الاسمين معًا فى عديد من النصوص، فلابــد أنهمــا يــشيران إلى نوعين مختلفين من الأتراس. والـ 'مَجين' فى الملوك الأول ١٠: ١٦-١٧= أخبار الأيــام

الثانى ٩: ١٥-١٦ أصغر كثيرًا من الـ 'تسِنّاه'، ما يؤكده صموئيل الأول ١٧: ٧، ٤١ ('تسِنّاه' جليات كان يحمله أحد العبيد) وحزقيال ٢٦: ٨ (حيث يرد اللفظ نفسه بمعنى مترسة الحصار). ولا شك أن هذا يفسر سبب ارتباط هذا النوع من الأتراس بالرمح (رومَح) كما فى أخبار الأيام الأول ١٢: ٩، ٢٥ وأخبار الأيام الثانى ١١: ١٢ و١٤: ٧ و٢٥: ٥. ويبدو أنه كان يشبه الترس الأشورى الضخم. أما الـ 'مَجين' فيذكر مع السيوف والأقواس (التثنية ٣٣: ٢٩ وأخبار الأيام الأول ٥: ١٨ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٧ و١٧: ١٧ والمزامير ٧٦: ٤). ولنص أخبار الأيام الثانى ١٤: ٧ أهمية خاصة، فكان لدى أهل يهوذا الـ 'تسِنّاه' والرمح؛ فى حين كان بنو بنيامين مسلحين بالـ 'مَجين' والقوس. وبلغة عصرنا كان هذا كالفارق بين المشاة الخفيفة والمشاة المدرعة. وكان الـ 'مَجين' مستديرًا كالمجن المثبت على الأسوار فى لوحة لخيش الجدارية (انظر أيضًا نشيد الأنشاد ٤: ٤). وكان مشاة الأشوريين وفرسانهم مسلحين بالعتاد نفسه. وفى أيوب ١٥: ٢٦ وردت إشارة إلى صرة تدعم قلب المجن وتقابل المقبض على الجانب الآخر.

وكان هناك مجنات نحاسية للمواكب (الملوك الأول ١٤: ٢٧) ومجنات مطلية بمعادن نفيسة (الملوك الأول ١٠: ١٦-١٧ وانظر صموئيل الثانى ٨: ٧) إلا أن المجنات القتالية كانت تصنع من الجلد وتكسى بالدهن (صموئيل الثانى ١: ٢١-٢٢ ، وأشعياء ٢١: ٥) ولونها يميل إلى الحمرة (ناحوم ٢: ٤). وفى غير أوقات القتال كانت تغطى (أشعياء ٢٢: ٦).

و 'شيلِط' لفظ نادر ويقترب من لفظ 'مَجين' فى معناه، ويرد كلاهما جنبًا إلى جنب فى نشيد الأنشاد (٤: ٤ وانظر حزقيال ٢٧: ١١)؛ وفى أخبار الأيام الثانى ٢٣: ٩

يرد لفظ 'مجين' كتفسير للفظ 'شيلِط' الوارد فى الملوك الثانى ١١: ١٠. ويشير هذا النص الأخير إلى صموئيل الثانى ٨: ٧= أخبار الأيام الأول ١٨: ٧، وهو بدوره يشبه الملوك الأول ١٠: ١٧ حيث يرد لفظ 'مَجين'. من ثم فقد يترجم بـ 'ترس' rondache أى درع مستدير صغير؛ ويعد إرمياء ٥١: ١١ النص الوحيد الذى يتضمن قدرًا من الصعوبة، بل إنه أدى بالبعض إلى ترجمته بـ 'جعبة'، إلا أن الترجمة الصحيحة للعبارة «أعدوا الأتراس» (انظر الفعل نفسه فى زكريا ٩: ١٣).

وكانت الخوذة تسمى 'قوبَع'، وهذا التقلب فى النطق يكشف عن الأصل الأجنبى غير السامى للكلمة وما كانت ترمز إليه. فكان جليات يعتمر خوذة نحاسية (صموئيل الأول ١٧: ٥) ولكن من غير المؤكد ما إذا كان شاول ألبس داود خوذة (صموئيل الأول ١٧: ٣٨). وورد اللفظ كجزء من عتاد القوات الأجنبية فى إرمياء ٤٦: ٤ وحزقيال ٢٣: ٢٤ و٢٧: ١٠ و٣٨: ٥ ويقال إنها كانت جزءًا من العتاد الذى أمد به عزيا قواته (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤). وهناك من يشكك فى هذه المعلومة إلا أن المدافعين عن لخيش يصورون بخوذات نحاسية على رؤوسهم فى اللوحة الجدارية الأشورية الشهيرة. والتساؤل الوحيد هل كانت هذه الخوذات تصنع من الجلد أم من معدن. وعثر على ريشة خوذة نحاسية فى حفائر لخيش ولكن لا شك أنها كانت خوذة جندى أشورى؛ وفى اللوحة الجدارية نفسها نرى بعض المغيرين يعتمرون خوذات ذات ريشة.

وكان درع الصدر ('سِريون' أو 'شِريون') من أصل أجنبى كالخوذة. ومن المؤكد الشرق الأدنى عَرفه عن طريق الحوريين فى النصف الأول من الألفية الثانية قبل الميلاد. وكان يصنع من صفائح صغيرة من نحاس فى البداية، ثم من حديد فيما بعد،

وهى حراشف كانت تثبت فى القماش أو الجلد. وورد فى وثائق نوزو أن الجياد والعجلات الحربية والبشر كانوا يزودون بهذه الدروع، ما قد يفسر عبارة «مَرْكَبَاتُ حَدِيدٍ» الكنعانية التى وردت فى يشوع ١٧: ١٦ والقضاة ١: ١٩ و٤: ٣ وانظر ناحوم ٢: ٤. ودروع الصدر هذه اتخذها المصريون ومن بعدهم الأشوريون ويمكن التعرف عليها فى آثارهم؛ وفى البداية لم يكن يرتديها إلا فرسان العجلات الحربية، ولكن فى النهاية تم تزويد المشاة أيضًا بها. ويصور بعض المغيرين على الخيش وهم يرتدونها ولكن يستحيل تحديد ما إذا كانت تصنع من صفائح معدنية أو من شرائط جلدية. وحدث التطور نفسه فى إسرائيل. ففى العهود الأولى كان جليات يرتدى «دِرْعاً حَرْشَفِيّاً» (ʻشِريون قَشقَشّيمʼ: صموئيل الأول ١٧: ٥) ولكنه كان أجنبيًا وكان عتاده غريبًا على أية حال؛ وسبق أن أشرنا إلى سيفه الفريد فى نوعه وإلى رمحه ذى الشريط الجلدى، وتنص الفقرة ٦ على أنه كان يرتدى دروعًا نحاسية على ساقيه أيضًا. وليست هناك شواهد تدل على وجود دروع السيقان فى الشرق فى ذلك العصر ولو أنها كانت معروفة فى إيجة. وهناك شك فى درع الصدر الخاص بشاول لا يقل عن الشك فى خوذته (صموئيل الأول ١٧: ٣٨) ولكن ليس من الغريب أن يرتدى آخاب درع صدر فى عجلته الحربية (الملوك الأول ٢٢: ٣٤). وفى عهد عزيا كانت القوات تزود بالخوذات ودروع الصدر حين يصدر لها أمر بالقتال (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٤) وزود بها المدافعون عن أورشليم فى عهد نحميا (نحميا ٤: ١٠). واكتشفت حراشف نحاسية أو حديدية من دروع صدر كهذه فى حفائر فلسطين. وكان هذا النوع من الدروع معروفًا عند الإغريق والروم ولكن كان لديهم أيضًا

دروع مزرودة وكان يرتديها جنود أنطيوكس الـشهير (المكابيـين الأول ٦: ٣٥) وهي التسمية التي وردت في الترجمة السبعينية لدرع جليات.

الفصل الرابع

الحرب

١. تاريخ عسكرى مختصر لبنى إسرائيل

كانت أولى الحروب التى شارك فيها بنو إسرائيل حروب غزو، وفى التراث التوراتى نرى الشعب يستولى على «الأرض الموعودة» بقوة السلاح وبعون من الرب. وهزيمة سيحون ملك حشبون وعوج ملك باشان (العدد ٢١: ٢١-٣٥) وأدت الحملة على مديان (العدد ٣١: ١-١٢) إلى تخصيص أرض لرأوبين وجاد ونصف سبط منسّى. ويصف سفر يشوع احتلال فلسطين غرب نهر الأردن كعملية عسكرية فى ثلاث مراحل كبرى: أولاً، يعبر الشعب نهر الأردن ويشق طريقه نحو قلب الأرض (يشوع ١-٩)، ثانيًا، يُطاح بتحالف بين خمسة من ملوك الكنعانيين من الجنوب ويُحتل جنوب فلسطين كله (يشوع ١٠)؛ وأخيرًا تحل الهزيمة بملوك الشمال فى ميروم وتقع مدنهم فى أيدى بنى إسرائيل (يشوع ١١). ومن المؤكد أن هذه رواية شديدة التبسيط لما حدث وأن العمليات التى قام بها الأسباط كانت أقل تركيزًا وأن التوفيق لم يحالفهم جميعًا بالقدر نفسه (انظر يشوع ١٥: ١٣-١٧ والقضاة ١). كما أن بنى إسرائيل كانوا يتسللون بطريقة سلمية كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً ولكنهم كانوا يواجهون مقاومة وكانوا يتغلبون عليها بقوة السلاح.

كانت الحروب فى عصر القضاة وفى عهد شاول حروبًا دفاعية؛ فكان على بنى إسرائيل فى البداية أن يصمدوا للهجمات المضادة من جانب الكنعانيين وغيرهم

من الشعوب التى استولى بنو إسرائيل على أراضيهم؛ وكان عليهم فيما بعد أن يقاتلوا الفلسطينيين الذين كانوا يشنون غارات من الساحل. ومن ناحية أخرى، كان عهد داود عهد إعادة غزو ثم أصبح عهد توسع فيما بعد. وليست لدينا معلومات كاملة عن أسباب حروب داود. فأعلن الحرب على الأموريين لأنهم أهانوا سفراءه (صموئيل الثانى ١٠: ١-٥) وعلى الآراميين لأنهم هبوا لنجدة الأموريين (صموئيل الثانى ١٠: ٦-١٩ وانظر ٨: ٣-٦). ولا نعلم سبب حربه على كل من موآب (صموئيل الثانى ٨: ٢) وأدوم (صموئيل الثانى ٨: ١٣). وتدل وقاحة الأموريين ولهفة الآراميين لنجدتهم على تصاعد القلق لدى الدول المجاورة من تنامى قوة بنى إسرائيل، ولكنها تنم فى الوقت نفسه عن سوء تقدير هذه الدول لقدرات زعيم بنى إسرائيل الجديد، وربما أدت انتصارات بنى إسرائيل بداود إلى تبنى سياسة غزو لم تكن فى فكره من قبل.

ولم يحسن خلفاؤه الدفاع عما استولى عليه من أراض. فعقب وفاته سارع الأموريون بإعلان استقلالهم، ولم يحرك سليمان ساكنًا عندما انفصل جزء من أدوم وآرام عن إمبراطوريته (الملوك الأول ١١: ١٤-٢٥)؛ والحقيقة أن سليمان لم يخض أية حرب. ولدى وفاة آخاب أعلن ملك موآب العصيان، ولم تؤد الحملة التأديبية التى جردها ملك إسرائيل بمساندة من ملك يهوذا وتابعه الأدومى إلى إعادة موآب لطاعته (الملوك الثانى ٣: ٤-٢٧). وبعد ذلك بفترة وجيزة ثارت أدوم على هيمنة يهوذا بعد حملة رهيبة قام بها يورام (الملوك الثانى ٨: ٢٠-٢٢).

وبعد الانفصال أدت الحدود الزائفة بين إسرائيل ويهوذا إلى بدء النزاع بين المملكتين التوأمين فى عهد بعشا وآسا (الملوك الأول ١٥: ١٦-٢٢) وفى عهد يوآش

وأمصيا (الملوك الثانى ١٤: ٨-١٤) ولآخر مرة فى عهد آحاز وفقح (حرب سوريا وإفرايم: الملوك الثانى ١٦: ٥ وأخبار الأيام الثانى ٢٨: ٥-٨). وفوق ذلك كان على كل من المملكتين أن تدافع عن أرضها أمام الضغوط الخارجية. فتفادى رحبعام حربًا مع شيشق فرعون مصر بتسليمه خزائن الهيكل والقصر (الملوك الأول ١٤: ٢٥-٢٦) ولكن كانت مصر فى عصور لاحقة وحتى عهد يوشيا أقرب إلى الحليف الصامت منها إلى العدو. وعلى الجبهة الفلسطينية نشبت حروب فى عهد يورام (الملوك الثانى ٨: ٢٢ وأخبار الأيام الثانى ٢١: ١٦) وفى عهد عزيا (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ٦) وفى عهد آحاز (أخبار الأيام الثانى ٢٨: ١٨) وفى عهد حزقيا (الملوك الثانى ١٨: ٨) إلا أننا لا نعرف عن ذلك سوى أن يهوذا كانت لها الغلبة أحيانًا وحلت بها الهزيمة أحيانًا أخرى. وخاضت يهوذا حربًا على أدوم حول السيطرة على إيلة (الملوك الثانى ١٤: ٧، ٢٢ و١٦: ٦) بغرض الإبقاء على طريق التجارة إلى البحر الأحمر والجزيرة العربية مفتوحًا.

وكانت لمملكة إسرائيل حدود مشتركة أيضًا مع الفلسطينيين فى جنوب الغرب. فتعرضت جبثون -وكانت حصنًا فلسطينيًا يشكل خطرًا على جازر- للحصار من قبل ناداب ثم عُمرى (الملوك الأول ١٥: ٢٧ و١٦: ١٥). ويصور أشعياء فيما بعد إسرائيل مطوقة بين الفلسطينيين والآراميين (أشعياء ٩: ١١). وظل آراميو دمشق لأجيال يمثلون عدوًا يخشى جانبه. وظل بنو إسرائيل فى حرب معهم طوال القرن التاسع قبل الميلاد تقريبًا؛ وكان لبنى إسرائيل اليد العليا فى هذه الحرب أحيانًا إلا أن النصر كان للآراميين غالبًا. وكانت كبرى جوائز هذه الحرب استعادة ما تبقى من أراض آرامية احتلها داود عبر الأردن (انظر المعارك التى دارت رحاها قبالة راموت

جلعاد فى الملوك الأول ٢٢: ٣، ٢٩ والملوك الثانى ٨: ٢٨ و٩: ١ وما بعدها) ومناطق شمال الجليل (الملوك الأول ١٥: ٢٠ وانظر ٢٠: ٣٤). وحاصر الآراميون السامرة مرتين (الملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها والملوك الثانى ٦: ٢٤ وما بعدها). بل إن حزائيل الدمشقى حاول فرض سيطرته الكاملة على إسرائيل وكاد ينجح فى ذلك (الملوك الثانى ١٠: ٣٢-٣٣ و١٢: ١٨ و١٣: ٣، ٧). وهدأت الأمور فى عهد يوآش (الملوك الثانى ١٣: ٢٥) ويربعام الثانى (الملوك الثانى ١٤: ٢٥)، إلا أن ذلك لمجرد أن قوة دمشق تهاوت أمام الأشوريين.

ومع ذلك كان الأشوريون لايزالون يمثلون العدو الأقوى. وعندما ظهر شلمانصّر الثانى بوسط سوريا ظهر تحالف يسعى لوقفه، وفى سنة ٨٥٣ ق. م. شارك آخاب فى معركة قرقر ومعه ألفا عجلة حربية وثمانية عشر ألفًا من المشاة. والغريب فى الأمر أن هذه الحملة التى كانت الحملة البعيدة الوحيدة لجيش إسرائيل لم يرد لها ذكر فى الكتاب المقدس ولم نعرفها إلا عن طريق الوثائق المسمارية. وبعد ما لا يزيد عن اثنتى عشرة سنة وفى ٨٤١ ق.م وافق ياهو دون أية مقاومة على دفع جزية. وفى القرن التالى وإبان الهجوم الأشورى الكبير الثانى فى عهد تيجلاث بيلصّر الثالث أعلن مناحيم خضوعه وتبعيته فى سنة ٧٣٨ ق.م (الملوك الثانى ١٥: ١٩-٢٠) إلا أن ملك أشور احتل الجزء الأكبر من أرض إسرائيل فى السنوات ٧٣٤-٧٣٢ ق.م دون مقاومة تذكر (الملوك الثانى ١٥: ٢٩). وجاءت النهاية فى سنة ٧٢٤ ق.م حين ضرب شلمانصّر الخامس حصارًا على السامرة؛ وعلى الرغم من أسر مليكها صمدت المدينة حتى مطلع سنة ٧٢١ ق.م.

وإبان هجوم تيجلاث بيلصّر سعي ملكا آرام وإسرائيل لإقناع آحاز ملـك يهـوذا بالانضمام إلى تحالفهما ضد أشور؛ وعندما رفض آحاز ضربا حـصارًا على أورشـليم فيما عرف بحرب «سوريا وإفرايم». واستنجد آحاز بأشور، فدخلت يهـوذا فى تبعيـة أشور دون قتال (الملوك الثانى ١٦: ٥-٩ وأشعياء ٧-٨). وحاول حزقيـا أن يـتخلص من هذه التبعية بانتهاز فرصة قيـام حركـة عـصيان عام على أشـور. فتحـالف مـع دويلات الساحل ومع مصر وبابل. وكان رد سـنحاريب رهيبًـا؛ فـفى سـنة ٧٠١ ق.م استولى على كل بلدة فى يهوذا على الرغم من المقاومة (التى تسجلها الوثائق الأشورية) وسلمها للملك فلسطيا الذى ظل على ولائه لسنحاريب. ولم تنجُ إلا أورشليم (الملوك الثانى ١٨: ١٣-١٩: ٣٧ وأشعياء ٣٦-٣٧). ولا ندرى كيف عوض حزقيا وابنه منسَّى هذه الخسائر ولكننا نعرف أن يهوذا ظلت دويلة تابعة لأشور. وعنـدما اضـمحلت قوة أشور تخلص يوشيا من نير التبعيـة وحـرر أرض يهـوذا ومعهـا جـزء مـن أرض إسرائيل السابقة (انظرالملوك الثانى ٢٣: ١٥-٢٠). وكانت سيادة أشور آنذاك آخذة فى التقلص فى كل مكان. وفى غمرة انشغاله بسياسته الدينية دون غيرها لا يورد الكتاب المقدس ذكرًا لأى عمل عسكرى فى هذا السياق. ومن ناحية أخـرى عنـدما هـب نحو فرعون مصر لنجدة آخر ملوك أشور بعد أن ضيق البابليون والميـديون الخنـاق عليه حاول يوشيا إيقافه عند معبر مجدّو فى سنة ٦٩٠ ق.م؛ إذ لم يكن يريـد لأشـور أن تقوم لها قائمة أو لفلسطين أن تقع فى قبضة المـصريين. وكانـت معركـة قـصيرة أصيب فيها يوشيا إصابة أودت بحياته (أخبـار الأيـام الثـانى ٣٥: ٢٠-٢٥ وهى أكـثر تفصيلاً من الملوك الثانى ٢٣: ٢٩-٣٠). وقـام نخـو بـضم فلـسطين ونـصب عليهـا يهوياقيم ملكًا تابعًا له. إلا أن سيادة مصر على فلسطين لم تدم طويلاً. فبعد هزيمـة

المصريين فى شرشيمش فى سنة ٦٥٠ ق.م سقطت فلسطين كاملة والشام فى أيدى البابليين ودخلت يهوذا ضمن الدويلات التابعة لهم. وحاول يهوياقيم الخلاص من هذه التبعية بسلسلة من العمليات الانتقامية من نبوخذنصّر. وتسارعت الأحداث: أول حصار لأورشليم فى سنة ٥٩٧ ق.م وتنصيب صدقيا ملكًا وثورته، وثانى حصار (قوطع لفترة نتيجة لتدخل المصريين)، ثم التدمير النهائى لأورشليم فى سنة ٥٨٧ ق.م (انظر الملوك الثانى ٢٤: ١-٢٥: ٢١، وإشارات متفرقة فى إرمياء). ولا تصف الروايات التوراتية إلا ما حدث فى أورشليم، إلا أننا نعلم أن العمليات استمرت فى أماكن أخرى. فحسب ما ورد بإرمياء ٣٤: ١ و٧ تمكنت لخيش وعزيقة من الصمود إبان حصار أورشليم. وقدمت حفائر تل الدوير (لخيش) أدلة على الدمار الذى حاق بالبلدة نتيجة للغزو الكلدانى مرتين وعلى إعادة بناء دفاعاتها فى الوقت نفسه. وتعطى الشقف التى عثر عليها بها فكرة عن النشاط الذى سبق الحصار الثانى كإقامة روابط وثيقة مع أورشليم وتبادل الإشارات بين البلدات وإيفاد بعثة لمصر.

وإذا نظرنا إلى التاريخ العسكرى لإسرائيل فى عصر المملكة ككل نجد أن حقبة حروب الغزو تبدأ وتنتهى فى عهد داود. وبعد داود كانت حروبها كلها دفاعية باستثناء بعض الحملات لإعادة إخضاع كيان تابع أو للإبقاء على طريق تجارى مفتوحًا أو للدفاع عن حد من حدودها؛ وفى النهاية كانت كلها محاولات لمقاومة السياسات التوسعية للقوى الكبرى. حتى آخاب فى قرقر ويوشيا فى مجدّو لم يكونا يريدان سوى تأمين وحدة بلديهما.

خضع اليهود لسادة أجانب لقرون عدة ولكنهم فى نهاية الأمر ثاروا عليهم. وبدأ العصيان فى عهد أنطيوكس الذى كان يسعى لتوحيد إمبراطوريته بفرض الثقافة

اليونانية فى كل مكان؛ وعلى عكس كل سابقيه رفض السماح لليهود بالعيش حسب شريعتهم. من ثم كانت «حرب الاستقلال» فى عهد المكابيين حربًا دينية وسنتطرق لهذا الموضوع فيما بعد. ولا يهمنا فى هذا المقام إلا السمات العسكرية الخاصة لهذه الحرب. أولاً اتخذت هذه الحرب سمة حرب العصابات حيث دأبت بعض الجماعات الصغيرة على إنهاك الحاميات السلوقية والتعزيزات التى كانت ترسل إليهم، إلا أن يهوذا المكابى سرعان ما عبأ شعب إسرائيل كله ونظم الجيش بالأساليب التقليدية القديمة (المكابيين الأول ٣: ٥٥-٥٦). فكانت حرب قوات متنقلة تقوم بعمليات امتدت أحيانًا من جنوب حبرون إلى الجليل ومن ساحل المتوسط إلى ما وراء نهر الأردن. وسرعان ما قل عدد المعاقل الصامدة بفضل التقنيات الجديدة التى تعلّم اليهود من أعدائهم. واستعيدت الحرية الدينية (المكابيين الأول ٦: ٥٧-٦٠) إلا أن يهوذا كان يعرف أنها لن تؤمَّن إلا إذا نال الشعب استقلاله فواصل القتال. وفى عهد أخيه سمعان نال اليهود أخيرًا استقلالهم القوى و «خُلع نير الأمم عن إسرائيل» (المكابيين الأول ١٣: ٤١).

٢. إدارة الحروب

سبق أن ذكرنا أن الحرب قبل عهد داود كانت تدار بحمل الشعب السلاح. ومهمتنا الآن أن نرى (بقدر ما تسمح لنا الوثائق) الإستراتيجية والتكتيكات التى اتبع الجيش النظامى فى عصر المملكة.

لم يكن هناك إعلان للحرب وأقرب مثال إليه التحدى الذى وجه أمصيا ملك يهوذا ليهواش ملك إسرائيل: «هَلُمَّ نَتَرَاءَ مُواجَهَةً» (الملوك الثانى ١٤: ٨) إلا أن هذه كانت حالة استثنائية. وكانت عادات تلك العصور تختلف عما ألفنا فى عصرنا؛ فما

كان لقائد أن يفرض شروطه آنذاك إلا بعد أن يختبر معسكره فى أرض العدو ويستعرض قوته، وكان رفض الشروط يشعل الحرب (صموئيل الأول ١١: ١ وما بعدها والملوك الأول ٢٠: ١ وما بعدها وانظر التثنية ٢٠: ١٠-١٢)؛ لكن الحرب تكون ناشبة بالفعل.

ولا تقدم روايات الحرب أية تفاصيل عن التعبئة بل تكتفى بقول إن الملك «جمعَ» الجيش أو الشعب (الملوك الأول ٢٠: ١ والملوك الثانى ٦: ٢٤) أو «أحصاهم» (الملوك الأول ٢٠: ٢٧ والملوك الثانى ٤: ٦). وكان هذا أمرًا يسيرًا على الجيش المحترف، أما على المجندين الإلزاميين فلم يكن كذلك. وفى الحقبة التى كان الشعب كله يحمل السلاح فيها كانوا يرسلون رسلاً يطوفون بالنفير. وفى الحقبة التى تلت تقول بعض النصوص إن النفير كان يطلق وتُرسل إشارة. وفى إرمياء ٥١: ٢٧ يرد وصف تعبئة الأمم ضد بابل كما يلى:

«اِرْفَعُوا الرَّايَةَ فِي الأَرْضِ
اضْرِبُوا بِالْبُوقِ فِي الشُّعُوبِ
قَدِّسُوا عَلَيْهَا الأُمَمَ ...
أَقِيمُوا عَلَيْهَا قَائِداً»

ومع ذلك فأغلب حروب بنى إسرائيل كانت دفاعية وبالتالى فحين يتحدث الأنبياء عن ضرب البوق أو إرسال الإشارة فإنهم يتنبأون بوقوع غزو وينذرون قومهم من خطر داهم، فهى إشارة تحذيرية بالمعنى الحرفى للفظ أو نداء لحمل السلاح أو الهروب (إرمياء ٤: ٥-٦ و٦: ١ وهوشع ٥: ٨ وعاموس ٣: ٦ وانظر يوئيل ٢: ١). و «إقامة قائد» فى الفقرة التى استشهدنا بها من إرمياء ٥١: ٢٧ ترجمة للفظ

'طيپسَر' وهى عبرنة للفظ 'طوپشَرّو' الأكدى ويعنى «كاتب». وتشير فى هذا النص إلى الموظف المسؤول عن التجنيد والذى يدعى فى العبرية عادةً 'سوفِر' «كَاتِبَ رَئِيسِ الْجُنْدِ الَّذِى كَانَ يَجْمَعُ شَعْبَ الأَرْضِ» (الملوك الثانى ٢٥: ١٩) أو 'شوطِر' وهو العريف الذى كان يتولى إعفاء أفراد الشعب من الخدمة العسكرية فى التثنية ٢٠: ٥-٨.

وفى صموئيل الثانى ١١: ١ والفقرة المقابلة لها (أخبار الأيام الأول ٢٠: ١) كان «وَقْتِ خُرُوجِ الْمُلُوكِ» للغزو «عِنْدَ تَمَامِ السَّنَةِ» أى فى الربيع. والحقيقة أن غزوات الأشوريين التى نعرف تواريخها بدقة كانت تبدأ بين أبريل ويونيه؛ وفى العصر البابلى الثانى كانت التواريخ تمتد إلى الخريف، وإلى الشتاء فى بعض الحالات حسب الضرورة. وكان من الطبيعى أن يتم اختيار بداية اعتدال المناخ قدر الإمكان حيث تصبح الطرق فى حالة صالحة فلا تحدث مشكلات تتعلق بالنقل أو إقامة المعسكرات. وكان يتم تدبير شؤون الإمدادات بسهولة أيضًا إذ كان الجيش يبلغ أرض العدو عقب حصاد الحبوب مباشرةً. كل هذا يسرى بالطبع على أى جيش محترف، أما تعبئة الفلاحين فى أزحم فصول العمل فى الحقول - من الحصاد إلى الحرث - فلابد أن كان الأمر أصعب كثيرًا.

ولا نعرف الكثير عن الإستراتيجية. ويبدو أن الحثيين والكنعانيين كانوا يعملون على جر العدو بعيدًا عن قواعده وإلى نقطة قوية يسهل فيها على عجلاتهم الحربية أن تشن عليه هجومًا مباغتًا؛ وكان يتم الإبقاء على الجزء الأكبر من الجيش فى الاحتياط لاستغلال أى نجاح يتحقق أو للانسحاب بصورة منظمة وهو الأسلوب الذى اتبع الحثيون فى معارك مجدّو (ضد تحتمس الثالث) وقادش (ضد رمسيس

الثانى). وربما كان يوشيا يحاول أن يطبق هذه الإستراتيجية القديمة حين سمح لنخو بالتقدم حتى مجدّو؛ وحين تمكن المصريون بقيادة الفرعون نفسه من صد الهجمة الأولى انسحب جيش إسرائيل (الملوك الثانى ٢٣: ٢٩-٣٠ وأخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٠-٢٤).

وفى صموئيل الثانى ١١: ١١ ورد أن جيش إسرائيل إبان حرب داود على العمونيين كان 'بَسوكّوت' بالتابوت، بينا كان الجيش المحترف يعسكر على مشارف ربة. وبرواية الملوك الأول ٢٠: ١٢، ١٦ كان بنهدد والملوك المتحالفين معه يشربون 'بَسوكّوت'، بينما كان الرسل يتفاوضون مع آخاب فى السامرة، والغلمان ينفذون هجومهم الناجح. والترجمة المعتادة لهذا اللفظ «فى الخيام» أى فى المخيم المقام على مشارف ربة أو السامرة. وذهب أحد الباحثين مؤخرًا إلى أنه يعنى «فى سوكّوت» على فرض أن بنهدد أو داود كان أقام «قاعدة إستراتيجية متقدمة» بوادى الأردن بينما كان أغلب الجيش فى الاحتياط. وهذه فرضية غريبة، فمن غير المرجح أن تعكس هذه القصص القديمة مثل هذا المفهوم الحديث عن الإستراتيجية. ونص الملوك الأول ٢٠: ١، ١٢-١٣، ٢٠ يسلم جدلاً بأن بنهدد عسكر بجيشه على مقربة من السامرة. والسياق المباشر لصموئيل الثانى ١١: ١١ يرجح الترجمة المعتادة: فيرفض أوريا العودة طالما ظل التابوت والشعب فى الخيام ورفاقه يعسكرون فى العراء.

وتُقدم الحرب على موآب (الملوك الثانى ٣: ٤-٢٧) مثالاً جيدًا للهجوم غير المباشر: فملك إسرائيل بدلاً من أن يهاجم ميشع على الحدود المشتركة معهم بشمال أرنون يُقنع ملك يهوذا بالتحالف معه. وبحركة التفاف طويلة عبر يهوذا وأدوم يغزو أرض موآب من الجنوب ويزحف باتجاه العاصمة مدمرًا كل شىء فى طريقه.

وكان داود اتبع هذه الإستراتيجية نفسها ضد الفلسطينيين ولو على نطاق أضيق (صموئيل الثانى ٥: ٢٣).

ومعلوماتنا عن التكتيكات القتالية منقوصة كذلك. ويبدو أن التكتيكات تتفاوت بتفاوت الأسلحة والقوات، فكانت تتوقف على ما إذا كانت العجلات الحربية فى الخدمة أم لا وما إذا كانت القوات المحترفة فى الخدمة وحدها أم المجندون الإلزاميون وحدهم أم كلاهما معًا. فإذا كان كلاهما فى الخدمة كان الجنود المحترفون يقاتلون فى الخط الأمامى ويقودون الهجوم، بينما كان يتم الإبقاء على المجندين الإلزاميين كاحتياط. واتُبع هذا التكتيك فى حرب العمونيين فى عهد داود وفى حروب الآراميين فى عهد آخاب. وفى الحرب المتنقلة، أو عندما يُزمع القيام بهجوم مباغت على مخيم، كان القائد يقسّم القوات إلى ثلاث فرق هجومية (القضاة ٧: ١٦ و٩: ٤٣ وصموئيل الأول ١١: ١١ وصموئيل الثانى ١٨: ٢. وانظر الفلسطينيين أيضًا فى صموئيل الأول ١٣: ١٧). والبديل عن هذه المناورة الالتفافية تجريد حملة لمهاجمة العدو من الخلف (أخبار الأيام الثانى ١٣: ١٣-١٥). وإذا هوجم قائد بارع من الخلف يواصل القتال على كلتا الجبهتين بينما يبقى قواته فيهما على اتصال وثيق حتى يدعم بعضهم بعضًا (صموئيل الثانى ١٠: ٨-١١).

كانت أمتعة الجيش تترك مع الحرس أو الاحتياط خلف خطوط القتال أو عند نقطة الانطلاق (صموئيل الأول ١٧: ٢٢ و٢٥: ١٣ و٣٠: ٢٤ وانظر الفقرتين ٩-١٠). وطبقًا للنص العبرى للملوك الأول ٢٠: ٢٧ (مفقودة فى النص اليونانى وغالبًا ما يطمسها النقاد) كان الجيش يزود بالمؤن قبل خروجه، وكانت المؤن تؤخذ من المخازن (مِسكنوت) التى ورد ذكرها جنبًا إلى جنب مع الفرق الراكبة فى عهد

سليمان (الملوك الأول ٩: ١٩) ومع الحصون فى عهد يهوشافاط (أخبار الأيام الثانى ١٧: ١٢). ولا نعلم كيف كانت توزع المؤن على الجيش فى الميدان. نعلم أن داود فى صباه أخذ بعضًا من الفريك والخبز لإخوته على الجبهة (صموئيل الأول ١٧: ١٧) ولكن كانت العادة أن تحصل القوات على مؤنها من الأرض مع تقدمها. وكان أهالى المناطق فى بعض الحالات يقدمون المؤن (صموئيل الثانى ١٦: ١ وما بعدها و١٧: ٢٧-٢٩ و١٩: ٣٣) وكان الجيش يحصل عليها عن طريق المصادرة من الأهالى فى حالات أخرى (القضاة ٨: ٤ وما بعدها وصموئيل الأول ٢٥: ٧-١٨). وهناك بردية مصرية تصف اتباع الجيش المصرى هذه الأساليب نفسها فى كنعان ولكن لا ينبغى أن نستعين بهذا النص ونربطه بصموئيل الأول ٢٥: ١٨ لكى نخرج بتقدير تقريبى للجراية اليومية للجندى من بنى إسرائيل.

كان الاتصال يتم عن طريق جنود الارتباط سيرًا على الأقدام (القضاة ٩: ٣١ وصموئيل الثانى ١١: ١٩ و١٨: ١٩) أو راكبين (الملوك الثانى ٩: ١٧ وما بعدها). ولكن كان يستعان بالإشارات أيضًا. والـ 'مَسعيت' نار كانت توقد فوق مرتفع من الأرض حتى يتسنى رؤية دخانها أو ضوئها على البعد وكانت تعطى إشارة متفقًا عليها سلفًا (القضاة ٢٠: ٣٨) أو تحذيرًا بسيطًا (إرمياء ٦: ١). وهناك شقفة عثر عليها فى لخيش نقش عليها النص التالى: «نحن نراقب إشارات (مسعت) لخيش حسب أوامر سيدى لأننا لا نستطيع أن نرى عزيقة»؛ إذن لابد أن كانت هناك شفرة لترجمة هذه الإشارات. وفى التراث المكتوب عن الخروج والعيش فى الصحراء ورد أن سحابة النور التى كشفت عن حضور يهوه أعطت للشعب إشارات بالسير والتوقف. ويرد تصوير الشعب فيه كأنه جيش فى الميدان (الخروج ١٣: ٢١-٢٢ والعدد ٩: ١٥-٢٣):

«فَحَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ كَانُوا يَنْزِلُونَ وَحَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ كَانُوا يَرْتَحِلُونَ» (العدد ٩: ٢٠، ٢٣).

كما كان يستعان بالأبواق لإعطاء إشارات. فبعد الفقرة الخاصة بسحابة النور مباشرةً يشير العدد ١٠: ١-١٠ إلى البوقين الفضيين (حَتسوتسراه) اللذين كانا يستعملان فى نداء التجمع؛ وكانا يستعملان أيضًا لإعطاء أمر بالرحيل، وكذلك بالخروج للقتال. وكان يحملهما فينحاس الكاهن عندما شن بنو إسرائيل حملتهم على مديان (العدد ٣١: ٦). وفى رواية أخبار الأيام الثانى ١٣: ١٢-١٥ أطلق الكهنة البوق فى الحرب بين أبيا ويربعام. وفى هوشع ٥: ٨ نجد البوق موازيًا للقرن (شوفار: حرفيًا قرن الكبش)؛ وفى نص قديم آخر يرد ذكر الـ 'شوفار' وحده مؤديًا الدور الذى تنسبه الفقرات المتأخرة التى أشرنا إليها لتونا للبوق. وكان القرن يستعمل كإشارة للتعبئة أو التجمع (القضاة ٣: ٢٧ و٦: ٣٤ وصموئيل الأول ١٣: ٣ وصموئيل الثانى ٢٠: ١). وعدم سماع صوت القرن يرادف زوال خطر الحرب (إرمياء ٤٢: ١٤). إلا أن القرن كان يستعمل أيضًا للأمر بوقف العمليات العسكرية (صموئيل الثانى ١٨: ١٦ و٢٠: ٢٢).

وعندما كانت الحرب توشك على الاندلاع كان الـ 'شوفار' يعطى الإشارة بإطلاق صيحة الحرب (يشوع ٦: ٥ وما بعدها والقضاة ٧: ١٦ وما بعدها)؛ كما يقال إن الـ 'حَتسوتسراه' كان يستعمل لهذا الغرض (العدد ١٠: ٩ وأخبار الأيام الثانى ١٣: ١٢-١٥). وكانت صيحة الحرب (تروآه: انظر صيغتى الاسم والفعل المقابلين فى صموئيل الأول ١٧: ٢٠، ٥٢ وإرمياء ٤: ١٩ و٢٠: ١٦ و٤٩: ٢ وحزقيال ٢١: ٢٧ وهوشع ٥: ٨ وعاموس ١: ١٤ و٢: ٢) أصلاً صيحة بدائية يقصد بها إلهاب حماس الجنود وإلقاء

الرعب فى نفوس العدو. ولكنها كانت أيضًا صيحة دينية ترتبط بـدور التـابوت فى القتال (انظر صموئيل الأول ٤: ٥ وما بعدها) ثم أصبحت جزءًا من الطقـس الذى يؤدَى حول التابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٥) وانتقـل فى النهايـة إلى طقـس الهـيكل (اللاويين ٢٣: ٢٤ والعدد ٢٩: ١) وبعض المزامير.

٣. عواقب الحروب

«لِلْحَرْبِ وَقْتٌ وَلِلصُّلْحِ وَقْتٌ» (الجامعـة ٣: ٨). ولفـظ شَـلوم (السـلم) إذا ورد فى سياق سياسى يعنى اللا حرب؛ بمعنى سلبى صرف؛ ويتضمن فكرة العلاقات الودية بين شعبين؛ كما يعنى العلاقات الودية بين فردين فى سياقات أخرى (القـضاة ٤: ١٧ وصـموئيل الأول ٧: ١٤ والملـوك الأول ٥: ٤، ٢٦ و٢٢: ٤٥ وانظـر التكـوين ٣٤: ٢١ وأخبار الأيام الأول ١٢: ١٨). وهذه العلاقـات يـضمنها حلـف أو عهـد (بْريـت : الملوك الأول ٥: ٢٦). ونقض العهد يساوى إعلان الحرب (الملـوك الأول ١٥: ١٩-٢٠ وانظر ٣٣: ٧-٨).

وتنتهى الحرب بإقرار السلم. وهذا السلم ثمرة النصر والعودة من الحـرب «بِسَلاَمٍ» ترادف «العودة منتصرًا» (القضاة ٨: ٩ وصـموئيل الشـانى ١٩: ٢٥، ٣١ والملـوك الأول ٢٢: ٢٧-٢٨ وإرمياء ٤٣: ١٢). وكان ضمان السلم إبرام عهد أو تجديده. فعندما هُزم بنهدد فى أفيق مثلاً توسل من أجل السلم وعرض إعادة البلدات الإسرائيليـة الـتى احتلت قواته لآخاب والـسماح لبـنى إسرائيـل بفـتح أسـواق فى دمـشق كأسـواق الآراميين فى السامرة، فقطـع له آخـاب عهـدًا (الملـوك الأول ٢٠: ٣٤). وكان بنهـدد أرسل له فى البداية رسلاً (الملوك الأول ٢٠: ٣٢) وهم «رُسُلُ السَّلاَمِ» (أشعياء ٣٣: ٧). وكان للمنتصر أيضًا أن يعرض الصلح (القـضاة ٢١: ١٣). وعـرض الـصلح أو طلبـه

ممكن حتى قبل نشوب الحرب إذا كان تفوق أحد الطرفين حاسمًا؛ فسعى أهل جبعون لعقد عهد مع يشوع، فأقر لهم صلحًا وقطع لهم عهدًا (يشوع ٩: ٦، ١٥). وطلب أهل يابيش من ناحاش عهدًا عندما ضرب خيامه أمام بلدتهم (صموئيل الأول ١١: ١)؛ ويقضى التثنية بعرض شروط الصلح على المدينة الأجنبية قبل مهاجمتها (التثنية ٢٠: ١٠).

فى هذه الأمثلة الثلاثة إذا قبل الطرف الأضعف شروط الصلح يُستعبد. وكانت نتيجة النصر فى الحرب دومًا غزو طرف وخضوع الآخر: كداود ضد آرام وأدوم وموآب وعمون، أو الأشوريين ضد إسرائيل، أو سنحاريب ونخو ونبوخذنصّر ضد يهوذا. وفى رواياتها عن هذه الحروب لا نجد فى أسفار الكتاب المقدس التاريخية ذكرًا لعهد فرضه الطرف المنتصر، إلا أن حزقيال ١٧: ١٣-٢١ ينص على ذلك بوضوح بالنسبة لصدقيا: فكان نبوخذنصّر قطع له عهدًا (بريت) ووثقه صدقيا بيمين لاعنة؛ ثم نقض صدقيا العهد وحنث باليمين (انظر الملوك الثانى ٢٤: ١٧، ٢٠ب). وفى هوشع ١٢: ٢: «وَيَقْطَعُونَ مَعَ أَشُّورَ عَهْداً وَالزَّيْتُ إِلَى مِصْرَ يُجْلَبُ» فى إشارة إلى سياسة آخر ملوك السامرة وكان من أتباع شلمانصّر واستنجد بمصر (انظر الملوك الثانى ١٧: ٣-٤). وتشير عبارة «نقَضَ العهد» فى أشعياء ٣٣: ٨ فى بعض الشروح إلى العهد بين سنحاريب وحزقيا. وكانت هذه العهود تبرم حتى عندما يكون النصر ساحقًا، كالعهود بين الحثيين وملوك أشور وتوابعهم فى سوريا، وبقيت نسخ منها. وكان لابد من تحديد الالتزامات المفروضة على عدو مهزوم قبل التبعية ومنها الجزية التى تفرض عليه. واللفظ المعتاد للجزية 'مِنحاه' (منحة) إلا أن مقدارها

كانت تحدده الدولة المتبوعة (الملوك الثانى ١٨: ١٤ و٢٣: ٣٣ وأخبار الأيام الثانى ٢٧: ٥) وكان الامتناع عن الدفع يساوى العصيان (الملوك الثانى ٣: ٤-٥ و١٧: ٤).

كانت قواعد الحرب بسيطة. وفى حوليات ملوك أشور نجد إشارات متكررة إلى بلدات دمرت أو قطعت أوصالها أو أحرقت أو سويت بالأرض كما لو كان ضربها إعصار أو أضحت كومة تراب. كذلك كانت الحروب التوراتية أيضًا منذ عصر القضاة إلى عصر المكابيين، سواء أكانت بلدات هاجمها بنو إسرائيل أو بلدات إسرائيلية استولى عليها غزاة (القضاة ٩: ٤٥ و٢٠: ٤٨ وصموئيل الثانى ١٧: ١٣ والملوك الأول ٢٠: ١٠ والملوك الثانى ٣: ٢٥ و٨: ١٢ و٢٥: ٩-١٠ والمكابيين الأول ٥: ٣٥ و١١: ٤٨ و١٦: ١٠). وكانت الحصون تُدك على الأقل (الملوك الثانى ١٤: ١٣).

وكان لابد للحرب أن تعود بفائدة على أحد الأطراف. فكانت البلدات المفتوحة تُنهب قبل إحراقها (صموئيل الثانى ٨: ٨ و١٢: ٣٠ والملوك الثانى ١٤: ١٤ و٢٥: ١٣ وما بعدها والمكابيين الأول ٥: ٢٨، ٣٥ إلخ)؛ وكان المخيم يُنهب إذا هجره العدو (الملوك الثانى ٧: ١٦ والمكابيين الأول ٤: ٢٣) وتؤخذ الماشية غنائم (صموئيل الأول ١٤: ٣٢ و٢٧: ٩ و٣٠: ٢٠) حتى الموتى كانوا يجردون من كل ما له قيمة وفى ميدان القتال نفسه (صموئيل الأول ٣١: ٨)؛ فكان المنتصرون ينهبون كل ما يمكن حمله (أخبار الأيام الثانى ٢٠: ٢٥ وانظر التثنية ٢٠: ١٤). وكانت شهوة النهب وما تحقق من فرح (صموئيل الأول ٣٠: ١٦) تلهب حماس المحاربين (الملوك الثانى ٣: ٢٣) ولكن كان هناك خطر أن يعتاد الجنود النهب (صموئيل الأول ١٤: ٢٤ والمكابيين الأول ٤: ١٧-١٨). ونادرًا ما نجد رواية عن فرحة تعادل فرحة المشاركة فى الغنم (أشعياء ٩: ٢٠

والمزامير ١١٩: ١٦٢). وكان هذا سبيل ثراء المحاربين ولا سبيل أمامهم غيره، فوعد يهوه نبوخدنصّر بثراء مصر مكافأة لجيشه (حزقيال ٢٩: ١٩).

والقصة التى وردت بالملوك الأول ٢٠: ٣٩-٤٠ قد تعنى أن كل رجل كان له الحق فيما وقعت عليه يده، فإذا أمسك رجل بأسير وتركه لزميل له يحرسه وتركه الأخير يهرب كان عليه إما أن يحل محله أو أن يدفع غرامة كبيرة (انظر يشوع ٧: ٢١ والملوك الثانى ٧: ٨ ولو أن هذا السلوك مرذول فى هذين النصين لأسباب مختلفة). وجرت العادة منذ أقدم العصور بأن تجمع الغنائم ثم تقسّم (القضاة ٥: ٣٠ وانظر أشعياء ٩: ٢ والأمثال ١٦: ١٩). وهناك تشريع يُنسب لموسى يقضى بتقسيم الغنائم بالتساوى، النصف للمحاربين والنصف الآخر لسائر الجماعة بعد إخضاع كلا الطرفين لضريبة للاويين (العدد ٣١: ٢٦-٤٧). واستحدث داود قاعدة تقضى باحتساب الرجال الذين يتركون فى المؤخرة لحراسة الأمتعة فى الغنائم ضمن المحاربين (صموئيل الأول ٣٠: ٢٤-٢٥). وفى حروب إسرائيل الأولى كان للقائد نصيب خاص يتنازل رجاله له عنه طائعين (القضاة ٨: ٢٤-٢٥ وصموئيل الأول ٣٠: ٢٠). وفيما بعد كان الملك يستبقى أقيم الغنائم لنفسه أو لخزانة المقدِس (صموئيل الثانى ٨: ٧-٨، ١١ و١٢: ٣٠). وفى أى جيش اتحادى كان للحلفاء الحق فى المشاركة فى الغنائم (انظر التكوين ١٤: ٢٤) وربما كانت نسبتهم تتحدد سلفًا كما كان الحال عند سائر الشعوب القديمة.

كان المنتصر يستولى على الناس كما يستولى على متاعهم. وتسجل أسفار الكتاب المقدس التاريخية أمثلة لما كان يلقَى الأعداء المهزومون من معاملة وحشية؛ ففى عهد يوشيا أمر الملك قواده بوضع أرجلهم على أعناق خمسة من ملوك الكنعانيين

ثم قتلوهم (يشوع ١٠: ٢٤-٢٦)؛ وبتروا أصابع يدى أدونى بازق ورجليه (القضاة ١: ٦)؛ وفى عهد جدعون قطعوا رأسى قائدى المديانيين (القضاة ٧: ٢٥). وعندما خرج داود لغزو النقب قتل كل رجل وامرأة (صموئيل الأول ٢٧: ٩، ١١) وذبح كل من وقعت عليه يده من العماليق (صموئيل الأول ٣٠: ١٧) وقتل ثلثى أهالى موآب (صموئيل الثانى ٨: ٢). وأعدم أمصيا عشرة آلاف أسير أدومى (أخبار الأيام الثانى ٢٥: ١٢)، ويقضى تشريع التثنية ٢٠: ١٢-١٣ بقتل كل ذكر فى المدينة التى تأبى الاستسلام. إلا أن هذه الأمثلة استثنائية، ولم يخرج تشريع التثنية عن الإطار النظرى البحت. وإذا استثنينا الـ 'حيرِم' فى أية حرب مقدسة -وهو يشمل كل شىء حى- لم يكن ذبح الأسرى يمثل قاعدة عامة، وكذلك عمليات التعذيب التى تقدم نصوص الأشوريين وآثارهم أمثلة عديدة لها. وحتى جدعون فى ذروة عهده كان سيعفو عن 'زِبَح' و 'صلمناع' لولا أنه كان مقيدًا بتشريع ثأر الدم (القضاة ٨: ١٨-٢١)، وكان ملوك إسرائيل يشتهرون بالرحمة (الملوك الأول ٢٠: ٣١) فلم يكونوا يقتلون أسراهم (الملوك الثانى ٦: ٢٢ وهى فقرة لا تحتاج إلى تصحيح).

ولم تكن أسباب هذا السلوك إنسانية بحتة. فالنصان الأخيران لا ينصان صراحةً على أن الدافع إنسانى. ويبدو أن التثنية ٢٠: ١٩ تستبعد هذه الفكرة حين يقضى باستثناء الشجر من الذبح لأنه ليس بشرًا. فكانت المصلحة الخاصة تقضى بالاعتدال؛ فكان الإبقاء على حياة الأسرى من مصلحة الجماعة والفرد على السواء؛ إذ أنهم سيدفعون جزية ويمكن إخضاعهم للسخرة أو اتخاذهم عبيدًا عموميين أو خدامًا للهيكل؛ ويمكن بيعهم عبيدًا للأفراد. وسبق أن أشرنا إلى أن الحرب فى

إسرائيل كما فى غيرها من الشعوب القديمة كانت أحد مصادر الإمداد بالعبيد وأن الأسرى كانوا يُستعبدون لخدمة الملك والمقدِس.

وتنص حكاية الملوك الأول ٢٠: ٣٩ على حرص الجندى على إبقاء الأسير عبدًا له. ويقول يوئيل ٣: ٣ إن الأمم كانت تقترع على شعب يهوه وتبيع بنيه وبناته. ولدينا معلومات عن أسر النساء فى الحرب. ولو انتصر جنود سيسرا فى المعركة لغنموا «فَتَاةً أَوْ فَتَاتَيْنِ لِكُلِّ رَجُل» منهم (القضاة ٥: ٣٠). وفى العدد ٣١: ١٨، ٢٧ وعقب الحملة على مديان تم تقسيم العذارى بين المحاربين وبقية الشعب. ويجيز تشريع التثنية ٢١: ١٠-١٤ للإسرائيلى أن يتزوج بأسيرة لكن ذلك يرفع عنها العبودية و «وَتَنْزِعُ ثِيَابَ سَبْيِهَا عَنْهَا» ولا يجوز له أن بيعها (وإن جاز له أن يطلقها). ويستتبع ذلك أن الأسيرة تظل أمة إذا لم يتخذها سيدها زوجة له.

وأخيرًا هناك أسباب سياسية أدت بالأشوريين أولاً وبالبابليين من بعدهم إلى الاستعاضة عن الاستعباد بالترحيل، فرحّلوا شعوبًا بأسرها بعد أن استعبدوهم. ولم تسنح لبنى إسرائيل فرصة لأن يمارسوا هذا العرف، بل إنهم عانوه ومورس عليهم، فعانى سكان المملكة الشمالية الترحيل الجماعى فى أعقاب غزوات تيجلاث بيلصّر (الملوك الثانى ١٥: ٢٩) وبعد سقوط السامرة (الملوك الثانى ١٧: ٦). وتم ترحيل جزء من أهالى يهوذا بعد كل من الحصارين اللذين ضرب نبوخذنصّر على أورشليم (الملوك الثانى ٢٤: ٢٤ وما بعدها ٢٥: ١١ وإرمياء ٥٢: ٢٧-٣٠). وفى بداية السبى لم يكونوا فى وضع يحسدون عليه ولكنهم على الأقل لم يستعبدوا.

الفصل الخامس

الحرب المقدسة

كانت الحرب عند شعوب العصور القديمة كافة ترتبط بالدين. فكانت تنشب بـأمر من الآلهة أو على الأقل برضاها الذى تُبدى بآيات؛ وكانت تصحبها قـرابين وتـدور بعون من الآلهة التى كانت تضمن النصر وتُحمد عليه بمنحها جزءًا من الغنائم. إذن فكل حرب فى القدم كانت حربًا مقدسة بالمعنى الواسع للفظ. فكان الإغريق يضفون مسمى «الحـروب المقدسـة» Ιεροι π λεμοι على الحـروب الـتى كانـت تـشن عـصبة دويلات المدن فى دِلفى على أى من أعضائه إذا خالف الحقوق المقدسة لأپوللو.

ومفهوم الحرب المقدسة بهذا المعنى دخيل على بنى إسرائيل. فهو لا يتفق وعقيـدة يهوه باعتبارها الديانة الخاصة والملكية الفريدة للشعب المختار. ولكن بسبب هذه الصلة الجوهرية بين الشعب وإلهه اتـسمت كافـة مؤسـسات بـنى إسرائيـل بطـابع مقدس، سواء فى ذلك الحرب والملك والتشريع. ولا يعنى هذا أن كل حـرب كانـت حربًا دينية، فهذا مفهوم لا يظهر إلا فى حقبة متأخرة فى عصر المكابيين؛ ولم يقاتـل بنو إسرائيل فى سبيل عقيدتهم، بل فى سبيل وجودهم. وهذا معناه أن الحـرب فعـل دينى له إيديولوجيته وطقوسه الخاصة؛ وهذه الإيـديولوجيا وهـذه الطقـوس تـضفى عليها طابعًا خاصًا وتميزها بين سائر الحروب فى القـدم حـين كان الجانـب الديـنى ثانويًا. وهكذا كان مفهوم الحرب عند بنى إسرائيـل. إلا أن هـذا الطـابع المقـدس

خفت (كما حدث مع الملك) وتراجع وأصبحت الحرب فعلاً «دنيويًا». ومع ذلك ظلت لمدة طويلة تحتفظ بسمة دينية؛ وظل المفهوم القديم قائمًا يتم تعديله أحيانًا ويبعث من جديد أحيانًا أخرى فى ظل ظروف خاصة أو فى عصور محددة. وسنحاول هنا أن نتتبع تطور هذه العملية.

١. مفهوم الحرب المقدسة وطقوسها

عندما كان الشعب يحمل السلاح كان يعرف بشعب يهوه أو شعب الرب (القضاة ٥: ١٣ و٢٠: ٢) أو صفوف الرب (صموئيل الأول ١٧: ٢٦) أو أجناد يهوه (الخروج ١٢: ٤١ وانظر ٧: ٤). وكان على المحاربين أن يكونوا فى حالة طهارة طقسية أى «متقدسين» (يشوع ٣: ٥ وانظر إرمياء ٦: ٤ و٢٢: ٧ ويوئيل ٤: ٩). وكان عليهم أن يظلوا متطهرين من ملامسة النساء (صموئيل الأول ٢١: ٦ وصموئيل الثانى ١١: ١١)، وكان هذا التقيد بالطهارة يمتد ليشمل المخيم حيث كان يتعين الحفاظ عليه «مُقَدَّسَةً» إذا أريد ليهوه أن يخيم مع أجناده (التثنية ٢٣: ١٠-١٥).

وسبب ذلك أن حروب بنى إسرائيل كانت حروب يهوه (صموئيل الأول ١٧: ١٧ و٢٥: ٢٨) ووردت الملحمة القومية فى «كتاب حروب يهوه» (العدد ٢١: ١٤) وهو كتاب اندثر. وكان أعداء إسرائيل أعداء يهوه (القضاة ٥: ٣١ وصموئيل الأول ٣٠: ٢٦ وانظر الخروج ١٧: ١٦). وقبل الخروج للحرب كان يقدم قربان ليهوه (صموئيل الأول ٧: ٩ و١٣: ٩، ١٢) والأهم أن يهوه كان يستخار (القضاة ٢٠: ٢٣، ٢٨ وصموئيل الأول ١٤: ٣٧ و٢٣: ٢، ٤) عن طريق الأفود (عباءة الأحبار: المترجم) والقرعة المقدسة (صموئيل الأول ٢٣: ٩ وما بعدها ٣٠: ٧ وما بعدها) فيقرر توقيت الخروج

للحرب. وكان يخرج بنفسه فى طليعة الجيش (القضاة ٤: ١٤ وصموئيل الثانى ٥: ٢٤؟ وانظر التثنية ٢٠: ٤).

وكانت العلامة المرئية لحضور يهوه تتمثل فى التابوت. وينبئنا التراث كيف كان مع الشعب فى مراحل تيهه العديدة فى البرية والتى يقدم التراث وكأنها مسيرات جيش يتحرك، واحتفظ العدد ١٠: ٣٥-٣٦ ببعض صيحات الحرب القديمة. فعند ارتحال التابوت كانوا يصيحون «قُمْ يَا رَبُّ فَلْتَتَبَدَّدْ أَعْدَاؤُكَ ...» وعندما يحل يصيحون «ارْجِعْ يَا رَبُّ إِلَى رَبَوَاتِ أُلُوفِ إِسْرَائِيلَ». كما قاد بنى إسرائيل عبر نهر الأردن عندما «تَقَدَّسُوا» من أجل الحرب (يشوع ٣: ٦) وحُمل فى موكب مهيب حول أسوار أريحا (يشوع ٣: ٦ وما بعدها). وحتى فى عهد داود كان التابوت فى المخيم مع كل إسرائيل أمام ربة عمون (صموئيل الثانى ١١: ١١). ونعلم الكثير عن ذلك من تاريخ معركة أفيق (صموئيل الأول ٤). فنجاح الفلسطينيين يعزى لغياب التابوت؛ ويستعاد من شيلوه ويستنتج الفلسطينيون أن «تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ إِلَى الْمَحَلَّةِ». إلا أن التابوت هذه المرة لا يأتى بالنصر؛ بل إنه هو نفسه يقع أسيرًا فى يد الأعداء، ويعتبر اليهود وقوعه فى الأسر كارثة لا مبرر لها وأشد إيلامًا من مقتل جيشهم كله.

وعندما يصل التابوت إلى أفيق يطلق بنو إسرائيل صيحة الحرب (تروآه: صموئيل الأول ٤: ٥ وما بعدها) التى كانت بمثابة إشارة لبدء المعركة إلا أن هذه الصيحة كانت أيضًا جزءًا من الطقس الذى يؤدى حول التابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٥) وكانت صيحة دينية. وليس من المؤكد ارتباط لقب 'يهوَه تْسفاءوت' بالتابوت ودوره كرمز حارس فى حروب إسرائيل ولو أن التأكيد على ذلك شائع. ويبدو أن اللقب نشأ أصلاً من مقدس شيلوه ولكن ليس فى إشارة محددة للتابوت المحفوظ بها؛ كما

أنه من غير المؤكد ما إذا كانت عبارة 'يهوه تْسفاءوت' تعنى «رب الأجناد» أو ما إذا كان للقب أدنى صلة بمؤسسات إسرائيل العسكرية أو بالجانب الدينى منها.

كان المحاربون فى حرب مقدسة يخرجون وهم على يقين من النصر، فيهوه «دفع أعداءه بيده» بالفعل (يشوع ٦: ٢ و٨: ١، ١٨ والقضاة ٣: ٢٨ و٤: ٧ و٧: ٩، ١٥ وصموئيل الأول ٢٣: ٤ و٢٤: ٥). والإيمان شرط حاسم فلابد أن يكون إيمانهم قويًا وألا يخافوا (يشوع ٨: ١ و١٠: ٨، ٢٥). ومن يداخله الخوف يفتقر إلى الشروط الدينية اللازمة ويجب استبعاده (القضاة ٧: ٣ وانظر التثنية ٢٠: ٨ حيث يفسر عزله تفسيرًا نفسيًا يختلف عن السبب الأصلى للعرف).

وفى المعركة كان يهوه يحارب من أجل إسرائيل (يشوع ١٠: ١٤، ٤٢ والقضاة ٢٠: ٣٥). وكان يستدعى قوى الطبيعة (يشوع ١٠: ١١ و٢٤: ٧ والقضاة ٥: ٢٠ وصموئيل الأول ٧: ١٠) ويحدث الارتباك فى صفوف الأعداء (القضاة ٤: ١٥ و٧: ٢٢ وصموئيل الأول ٧: ١٠ و١٤: ٢٠) وينزل عليهم «رعبًا عظيمًا» (صموئيل الأول ١٤: ١٥).

ولم يكن النصر نهاية الحرب المقدسة ولا ذروتها. فهذا يحدث فى الـ 'حيرِم' أو اللعنة التى تصيب العدو المهزوم. ومن معنى الجذر واستعمال الفعل منه أن لفظ 'حيرِم' ينم عن «فصل» الشىء أو انتزاعه من استعماله الدنيوى وتكريسه لغرض دينى؛ وقد يدل على الشىء «المفصول» بهذه الطريقة والمحرم على البشر والمكرس للرب. ووجد اللفظ طريقه إلى معجم مفردات العبادات (العدد ١٨: ١٤ واللاويين ٢٧: ٢١، ٢٨ وحزقيال ٤٤: ٢٩) إلا أنه كان ينتمى أصلاً إلى طقس الحرب المقدسة وكان معناه ترك ثمار النصر للرب. وتتباين صيغه من نص لآخر. والقاعدة أن الـ 'حيرِم' نشأ من أمر ليهوه (التثنية ٧: ٢ و٢٠: ١٧ ويشوع ٨: ٢ وصموئيل الأول ١٥:

٣)؛ والاستثناء أن يكون نتيجة نذر نذره الشعب (العـدد ٢١: ٢). وهـو مـن حيـث المبدأ لا يستثنى شيئًا؛ ففى أريحا كان لابد من إبادة كل شىء حى من بـشر وحيـوان، وأحرقت البلدة بكل ما فيها وكرست الأشياء المعدنيـة ليهـوه (يـشوع ٦: ١٨-٢٤). وحين تعدى عخان على الـ 'حيرِم' جلب على الشعب لعنة فعوقب ودمـرت الـسلع التى نَهب (يشوع ٧). وفى حرب شاول على العماليق (صموئيل الأول ١٥) أيـضًا لـم يُستثن من اللعنة شىء ولُعن شاول لعدم استقامته فى تفسيرها. وورد فى التثنيـة ٧: ٢، ٢٥ حكم صريح بتدمير الرموز الدينية فى بلدات كنعان. وكان الحكم أن يطبق الـ 'حيرِم' بكل قسوة على أى إسرائيلى يتنكر ليهـوه (التثنيـة ١٣: ١٣-١٨). إلا أن الـ 'حيرِم' يضيق نطاقه أو يتسع فى مواضع أخرى؛ فكان ينطبق على البـشر كافـة. أمـا الماشية والمنقولات فكان يجوز الاحتفاظ بهـا كغنـائم (التثنيـة ٢: ٣٤-٣٥ و٣: ٦-٧ وربما ٢٠: ١٦ ويشوع ٨: ٢، ٢٧ و١١: ١٤ وربما ١٠: ٢٨ ومـا بعـدها)؛ ويجـوز اسـتثناء العذارى أحيانًا (العدد ٣١: ١٤-١٨ والقضاة ٢١: ١١ ولو أن هناك سببًا خاصًـا ورد فى هاتين الإشارتين). وعندما كان يُستولى على بلدة أجنبية لم يكن يقتل من أهلهـا إلا الذكور (التثنية ٢٠: ١٤ إلا أن لفظ 'حيرِم' لم يـرد هنـا ولا يـشير الـنص إلى حـرب مقدسة، فيما يناقض الإشارة إلى بلدات «الأرض المقدسة»: التثنية ١٦-١٧).

ويصعب تحديد مدى التزام بنى إسرائيل بتطبيق هذه الأحكام فى الواقع. والغريب أنها وردت فى التثنية وأعلنت فى عصر أصبحت الحرب المقدسة فيـه مجـرد ذكـرى وأن الأمثلة الملموسة وردت فى سفر يشوع الذى ظهرت نـسخته الأخـيرة فى عـصر متأخر كذلك. ومن ناحية أخرى لا نجد للفظ أو للعرف الذى كان يدل عليه أثـرًا فى قصص القضاة الذين كانوا فعليًا يديرون الحرب المقدسة. ومع ذلك فلا شـك أن

مفهوم الـ 'حيرِم' وتطبيقه كلاهما شديد القدم. فنجدهما فى قصة حرب الأسباط على بنيامين (القضاة ٢١: ١١) وفى تراث الأنبياء عن حرب شاول على العماليق (صموئيل الأول ١٥). كما أن لدينا مثالاً من خارج الكتاب المقدس، فميشع ملك موآب فى القرن التاسع قبل الميلاد يباهى فى نقشه بأنه ذبح كل إسرائيلى فى نيبو التى كان "«جعلها حرامًا» (الفعل ح ر م) لإلهه عشتار كموش.

٢. الحروب المقدسة فى بدايات تاريخ بنى إسرائيل

ما قلناه عن الـ 'حيرِم' ينطبق أيضًا وبصورة أعم على صورة الحرب المقدسة كما وردت فى الفقرة السابقة. والسمات التى تميزها مستعارة من أسفار شتى. ومن بين كل الروايات الخاصة بأوائل حروب بنى إسرائيل لا نجد واحدة تتوفر فيها كافة العناصر مجتمعة. إلا أن أسلوب تجميع بعض القصص وتكرار الصيغ نفسها ووحدة الروح التى تشيع فى نصوصها، كل ذلك يدمغ هذه الحروب كحروب مقدسة أصيلة. ولنأخذ الآن بضع أمثلة على ذلك.

السمة واضحة فى حرب دبورة وباراق على سيسرا والتى رويت نثرًا (القضاة ٤) وفى ترنيمة دبورة (القضاة ٥). فأصدر يهوه أمرًا لباراق بالخروج ووعد بأن يدفع سيسرا إلى يده (٤: ٦-٧)؛ وقبل أن يبدأ القتال يسخر يهوه له سيسرا ويتقدمه ويلقى الرعب فى قلوب أعدائه فلا يفلت أحد منهم (٤: ١٤-١٦). وتترنم الأنشودة بالثناء على من لبوا النداء طائعين أى من كانوا يؤمنون بأن النصر لهم (٥: ٢، ٩)؛ فكان المحاربون آنذاك أبطال الرب (٥: ٨) شعب يهوه (٥: ١٣) هب لنصرة يهوه (٥: ٢٣). وكان يهوه نفسه الذى زلزل الأرض وشق السماء (٥: ٤)؛ وحاربت الكواكب إلى جانبه (٥: ٢٠) فباد أعداء يهوه (٥: ٣١). والرواية النثرية والترنيمة كلتاهما

قريبتان إلى الأحداث فكونتا لنا رواية صادقة عن نظرة المشاركين فيها إلى هذه الحرب؛ فكانت من منظورهم عملاً مقدسًا.

سبق أن تناولنا إستراتيجية جدعون فى مواجهة المديانيين، إلا أن هذا التناول لم يأخذ فى الاعتبار العنصر الدينى الذى يمثل عنصرًا جوهريًا فى القضاة ٦-٨. فتلبست جدعون روح يهوه (٦: ٣٤) الذى تدخل مرتين ليضمن له النصر (٦: ٣٦-٤٠ و٧: ٩ وما بعدها). وكان يهوه الذى دفع بمديان إلى يد إسرائيل (٧: ٢، ٧، ١٤-١٥ و٨: ٣، ٧). وكان يهوه الذى خرج منتصرًا لا إسرائيل (٧: ٣)، أما الخائف الذى لم يكن فى قلبه إيمان يساندهم به فاستُبعد (٧: ٢) فتقلص الجيش نفسه إلى جماعة قليلة العدد لكى يصبح التدخل الإلهى ضاربًا (٧: ٧). وكانت صيحة الحرب (تروآه) «سَيْفٌ لِلرَّبِّ وَلِجِدْعُونَ» (٧: ٢٠). وألقى يهوه الرعب فى معسكر الأعداء (٧: ١٢). فكانت هذه أيضًا إحدى حروب يهوه.

والحروب على الفلسطينيين مثال أخير. فيخرج يوناثان وحامل درعه وحدهما لمهاجمة معقل الفلسطينيين فى مخماس، فيهوه سيهبهما النصر سواء أكانوا كثرة أو قلة (صموئيل الأول ١٤: ٦ وما بعدها)؛ وتظهر علامة تؤكد أن يهوه دفع الأعداء إلى يده (١٤: ١٠، ١٢)؛ فتتزلزل الأرض ويُنزل الرب رعبًا على المخيم (١٤: ١٥). ويستخير شاول الكهنة (١٤: ١٨) ويزداد الرعب فى صفوف الفلسطينيين فيولون الأدبار: «فَخَلَّصَ الرَّبُّ إِسْرَائِيلَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ» (١٤: ١٨-٢٣). وأُمِر المحاربون بالصوم.

وفى عصر القضاة وفى عهد شاول لم يخض بنو إسرائيل سوى حروب دفاعية، وذهب البعض مؤخرًا إلى أن حروب إسرائيل المقدسة كانت حروبًا دفاعية دومًا. أما

غزو «الأرض الموعودة» فيوصف بأنه حرب مقدسة بالطبع كالحرب المقدسة بسفر يشوع. ومهما كان تاريخ كتابته أو الدور الذى يعزى لمؤلفيه فلا شك أنهم لم يبتدعوا هذه الرواية. كما ترد فى الرواية المستقلة تمامًا بسفر القضاة ١ حيث يتولى يهوذا وسمعان مهمة غزو أرضهما بعد استخارة يهوه الذى يعطيهم الأرض (القضاة ١: ١-٢، ٤). ولابد أن نعترف بأن السلاح لعب دورًا ما على الأقل فى الاستيطان فى كنعان وأن هذا الغزو أوجد مناخًا يدعم فكرة الحرب المقدسة. وفوق هذا وذاك كان على يهوه «رَجُلُ الحَرْبِ» (الخروج ١٥: ٣) و «سيد الحرب» (صموئيل الأول ١٧: ٤٧) أن يحارب من أجل شعبه.

وهذه الحقيقة الأولى: كان يهوه الذى حارب من أجل إسرائيل لا إسرائيل التى حاربت من أجل إلهها. ولم تكن الحرب المقدسة فى إسرائيل حربًا فى سبيل الدين. فالحروب فى عصر يشوع والقضاة كما جاء فى النصوص القديمة لم يتم خوضها من أجل نشر عقيدة يهوه كالجهاد فى سبيل نشر العقيدة الإسلامية؛ ولم يكن هدفها الدفاع عن عقيدة فى مواجهة ديانة دخيلة. ومما يلاحظ أن روايات الغزو فى سفر يشوع لا تورد ولو إشارة واحدة إلى آلهة الكنعانيين أو ديانتهم. وإسرائيل فى سفر القضاة لا تحارب من أجل حريتها الدينية (بصورة مباشرة) بل من أجل وجودها كشعب. وتضع ترنيمة دبورة يهوه وأجناده فى تضاد مع سيسرا وعجلاته الحربية لا مع سيسرا وآلهته؛ ويدمر جدعون مذبحًا لبعَل، إلا أن هذه الحكاية لا تمت بصلة لحربه المقدسة على المديانيين. ولا تظهر التوجهات الدينية إلا فى نصوص دونت فى عصور متأخرة كأحكام التثنية عن الـ 'حيرِم' (التثنية ٧: ٢-٥، ٢٥ و٢٠: ١٧-١٨) والإطار التثنوى لسفر القضاة (القضاة ٢: ٢-٣) والتدوين اللاحق لحرب موسى على

مديان (العدد ٢٥: ١٧-١٨ و٣١: ١٥-١٦). إلا أن كل ما تناولنا حتى الآن يبين أن هذه الحروب المقدسة حتى وإن لم تكن حروبًا فى سبيل الدين فإنها كانت دينية فى جوهرها؛ فكان يهوه فى هذه الحروب يحارب فى سبيل حياة شعبه، وارتبط الشعب بهذا الفعل من خلال فعل دينى وبالعمل وفقًا لطقس محدد.

٣. الدين والحرب فى عصر المملكة

يمكن القول إن هذا الطابع الدينى للحرب اختفى مع نشأة المملكة وتكوين جيش محترف. فلم يعد يهوه الذى يتقدم شعبه لخوض «حروب يهوه»، بل أصبح الملك الذى يقود شعبه ويخوض حروبه (صموئيل الأول ٨: ٢٠). ولم يعد المقاتلون محاربين يتطوعون للقتال، بل مرتزقة يتلقون رواتبهم من الملك أو مجندين يجندهم عماله. وكان من شأن هذا التحول أن يخلق أزمة إذ تهيأت الساحة لذلك فى عهد شاول حين حاد عن طقوس الحرب المقدسة (صموئيل الأول ١٥)، وتحققت فى عهد داود حين أشرك عددًا كبيرًا من المرتزقة الأجانب وأمر بإحصاء الشعب لأغراض عسكرية (صموئيل الثانى ٢٤: ١-٩). فأصبحت الحرب شأنًا من شؤون الدولة أى «تدنست».

بدايةً استُبقيت بعض طقوس الحرب المقدسة. ففى حرب بنى عمون رافق التابوت الجنود، والتزم أوريا (مرتزق حثىّ) بالصوم عن الشهوات (صموئيل الثانى ١١: ١١). ونذر داود ليهوه فضة غزواته وذهبها (صموئيل الثانى ٨: ١١). إلا أن هذه الطقوس باتت شيئًا ثانويًا أى مجرد مظاهر وإن ظلت مقولة إن «يهوه يهب النصر» شائعة فإن داود هو الذى كان يحققه بسبل بشرية ويتلقى المجد الذى يثمر (صموئيل الثانى ١٢: ٢٨).

لم يعد يهوه يستخار بسحب القرعة حول توقيت الحرب أو أسلوب شنها إلا أن الأنبياء كانوا يتدخلون مع الملك (الملوك الأول ٢٠: ١٣-١٤، ٢٢، ٢٨)؛ بل إن الملك كان يستشيرهم أحيانًا (الملوك الأول ٢٢: ٥-١٢). وكان إليشع يرافق ملوك إسرائيل ويهوذا فى حملتهم على موآب وكان ينقل لهم وحى يهوه (الملوك الثانى ٣: ١١-١٩ وانظر ١٣: ١٥ وما بعدها). وظل هؤلاء الأنبياء يرددون عبارة الحرب المقدسة لما كان لها من منزلة وهى أن يهوه سيدفع بالأعداء إلى يد إسرائيل (الملوك الأول ٢٠: ١٣، ٢٨ و٢٢: ٦، ١٢ والملوك الثانى ٣: ١٨) ولكن فى حين كان القائد الذى يوحى إليه من قبل الرب فى العصور القديمة بات الأنبياء مجرد أعوان دينيين للملك. وظل مفهوم الحرب المقدسة قائمًا فى مدارس الأنبياء الأولى، ولكن لما كانت الحروب لم تعد مقدسة فإن الأنبياء غالبًا ما كانوا يعارضون الملك. وفى مواجهة نبى زائف تنبأ بأن يهوه سيدفع راموث جلعاد إلى يد آخاب يتنبأ نبى حق بوقوع كارثة (الملوك الأول ٢٢: ١٩-٢٨)، وأبى إليشع أن يستخير يهوه نيابة عن ملك إسرائيل الذى كان يقود حملة على موآب (الملوك الثانى ٣: ١٣-١٤).

وفى القرن التالى كان أشعياء يقف مدافعًا عن مفهوم الحرب المقدسة القديم فى مواجهة من كانوا يلجأون إلى الدوافع السياسية. وعندما شنت آرام وإفرايم حربهما على يهوذا تنبأ بكارثة تلم بهما؛ وعندما كان سنحاريب يهدد أورشليم كان أشعياء يطمئن الشعب بأن الرب سينقذ المدينة (أشعياء ٣٧: ٣٣-٣٥). وكان يدين الاستعدادات العسكرية (٢٢: ٩-١١) وطلب العون من الخارج (٣١: ١-٣) فسوف «يَنْزِلُ رَبُّ الْجُنُودِ لِلْمُحَارَبَةِ عَنْ جَبَلِ صِهْيَوْنَ وَعَنْ أَكَمَتِهَا» (٣١: ٤). وعلى أشور يأتى يهوه من بعيد «غَضَبُهُ مُشْتَعِلٌ وَالْحَرِيقُ عَظِيمٌ ... بِهَيَجَانِ غَضَبٍ وَلَهِيبِ نَارٍ

آكِلَةِ نَوْءٍ وَسَيْلٍ وَحِجَارَةِ بَـرَدٍ» (٣٠: ٢٧-٣٠). وعلى مـصر يـأتى على سـحابة وتـذوب قلوب المصريين وينقلب كل مـنهم على أخيـه (١٩: ١-٢). وتتكـرر سـمات الحـرب المقدسة فى هذه الفقرات، فهناك يقين بالنصر وإيمان بيهوه وأداء الرب لدور محارب يطلق قواه ويلقى الرعب فى قلوب أعدائه؛ وتظل أصـداء ترنيمـة دبـورة وقـصص الغزو وعصر القضاة تتردد. وربما استعار أشعياء وغيره من الأنبياء مفهـومهم عـن «يوم يهوه» من هذه العقيدة القديمة، وهو يوم يأتى فيه يهوه لخـوض معركـة ينتـصر فيها. إلا أن «حروب يهوه» الجديدة لا تنشب إلا فى رؤى الأنبياء ولـم تعـد حـروب إسرائيل، فحروب إسرائيل تدنست. ويقول أشعياء لمعاصريه: اعتمدتم على وسـائل البشر «لَكِنْ لَمْ تَنْظُرُوا إِلَى صَانِعِهِ وَلَمْ تَرَوا مُصَوِّرَهُ مِنْ قَدِيمٍ» (٢٢: ١١) أو «'بِالرُّجُوعِ وَالسُّكُونِ تَخْلُصُونَ. بِالْهُدُوءِ وَالطُّمَأْنِينَةِ تَكُونُ قُوَّتُكُمْ'. فَلَمْ تَشَاءُوا» (٣٠: ١٥).

والأغرب أن قواعد الحرب المقدسة كان ينبغى أن تتبلور فى أجلى وأكمل صـورها فى تدوين التثنية فى أواخر المملكة. ويتضمن السفر العديد من العناصر الموغلة فى القدم، ما يبرر اسـتغلالها فيمـا سـبق فى وصـف أعـراف الحـرب المقدسـة. إلا أن اهتمامنا هنا ينصب على درس الروح الجديدة التى تبـث الحيـاة فى هـذه الأعـراف وتهيمن على الخطب الواردة فى أول السفر وآخره. فتـاريخ إسرائيـل بـأسره يقـدم فى صورة حرب مقدسة. والماضى ضمان من المستقبل: «الرَّبُّ إِلهُكُمُ السَّائِرُ أَمَامَكُمْ هُوَ يُحَارِبُ عَنْكُمْ حَسَبَ كُلِّ مَا فَعَلَ مَعَكُمْ فِي مِـصْرَ أَمَـامَ أَعْيُـنِكُمْ» (التثنيـة ١: ٣٠). ومرة أخرى «اذْكُرْ مَا فَعَلَهُ الرَّبُّ إِلهُكَ بِفِرْعَوْنَ وَبِجَمِيعِ الْمِصْرِيِّينَ ... هَكَـذَا يَفْعَـلُ الرَّبُّ إِلهُكَ بِجَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّتِي أَنْتَ خَائِفٌ مِنْ وَجْهِهَا» (٧: ١٨-١٩). «لَيْسَ لأَجْـلِ بِرِّكَ وَعَدَالَةِ قَلْبِكَ تَدْخُلُ لِتَمْتَلِكَ أَرْضَهُمْ بَلْ لأَجْلِ إِثْمِ أُولئِـكَ الـشُّعُوبِ يَطْـرُدُهُمُ

الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ أَمَامِكَ» (٩: ٥). «لا يَقِفُ إِنْسَانٌ فِي وَجْهِكُمْ. الرَّبُّ إِلهُكُمْ يَجْعَلُ خَشْيَتَكُمْ وَرُعْبَكُمْ عَلَى كُلِّ الأَرْضِ الَّتِي تَدُوسُونَهَا» (١١: ٢٥). «تَشَدَّدُوا وَتَشَجَّعُوا. لا تَخَافُوا وَلا تَرْهَبُوا وُجُوهَهُمْ لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ سَائِرٌ مَعَكَ» (٣١: ٦). ويختتم السفر ببركات موسى وهى ترنيمة قديمة تنفث روحًا قتالية خفتت (التثنية ٣٣: ٢٩):

«طُوبَاكَ يَا إِسْرَائِيلُ! مَنْ مِثْلُكَ!
يَا شَعْبًا مَنْصُورًا بِالرَّبِّ
تُرْسِ عَوْنِكَ
وَسَيْفِ عَظَمَتِكَ!
فَيَتَذَلَّلُ لكَ أَعْدَاؤُكَ
وَأَنْتَ تَطَأُ مُرْتَفَعَاتِهِمْ»

وعندما دونت التثنية فى عهد يوشيا كان عهد الغزوات والانتصارات العسكرية صار ذكرى ولم تعد ثمة مناسبة لتطبيق أحكامها فى حصار بلدات أجنبية (التثنية ٢٠: ١٠-٢٠) أو ارتكاب المحرمات (التثنية ٢: ٣٤-٣٥ و٣: ٦-٧ و٧: ٢، ٥). ومع ذلك فإن هذا التأمل الجديد فى فكرة الحرب المقدسة على الرغم من تغيرها نتيجة لتطور اللاهوت يصلح لموقف تاريخى بعينه. ففى عهد يوشيا جاءت صحوة الروح الدينية والخلاص من ربقة الأشوريين بأمل جديد للشعب، وليس من المستبعد أن تكون هذه النصوص التثنوية ألهبت روح الملك حين حاول وقف زحف الفرعون نحو (الملوك الثانى ٢٣: ٢٩ وأخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٠ وما بعدها). ولكنها لم تكن سوى شعلة لحظية أطفأتها كارثة مجدّو تمامًا. وعايش إرمياء هذه الأحداث ولم يكن ثم مجال للحديث عن الحرب المقدسة فى وعظه، فالتناقض بينه وبين أشعياء صارخ.

وآخر حروب يهوذا والمقاومة اليائسة للكلدانيين والمسجلة فى أسفار إرمياء والملوك لا تتسم بأى طابع دينى. ومرجع ذلك أن يهوه كان تخلى عن إسرائيل وقرر فى غضبه عليها أن يعاقب شعبه (الملوك الثانى ٢٣: ٢٧ و٢٤: ٣، ٢٠) بل حاربه (إرمياء ٢١: ٥) وأمر الكلدانيين بأن «يُحَارِبُوا أورشليم وَيَأْخُذُونَهَا وَيُحْرِقُونَهَا بِالنَّارِ» (٣٤: ٢٢). وهى معارضة صارخة لعقيدة الحرب المقدسة القديمة.

٤. حروب المكابيين الدينية

فى العصر اليهودى بسفرى المكابيين تطالعنا من جديد بعض سمات الحرب المقدسة. فيخوض يهوذا وإخوته «حرب إسرائيل» (المكابيين الأول ٣: ٢). ويثير تكوين جيش الخلاص العديد من الذكريات القديمة (المكابيين الأول ٣: ٤٦-٦٠) كاجتماع المصفاة الذى يشبه نظيره الذى عقد قديمًا لإعلان الحرب المقدسة على بنيامين (القضاة ٢٠: ١)؛ فيصومون ويحاولون أن يعرفوا مشيئة الرب من سفر الشريعة، إذ لم يعد هناك أفود أو أنبياء ينبئونهم ويطلقون البوق وصيحة الحرب (انظر العدد ١٠: ٩ والـ 'تروآه') ويحشدون الجنود طبقًا لأحكام التثنية ٢٠: ٥-٨. وقبيل معركة عماوس يحث يهوذا الشعب ألا يخاف وأن يدعو الرب: «فتعلم كل الأمم أن لإسرائيل فاديًا ومخلصًا» (المكابيين الأول ٤: ٨-١١ وانظر صموئيل الأول ١٧: ٤٦)، وبعد النصر يباركون الرب على «الخلاص العظيم» الذى وهب لإسرائيل (المكابيين الأول ٤: ٢٤-٢٥ وانظر صموئيل الأول ١٤: ٤٥). ويهدم يهوذا المذابح فى أرض فلسطين ويحرق الأوثان وينهب المدن (المكابيين الأول ٥: ٦٨ وانظر التثنية ٧: ٥، ٢٥). وفى السفر الثانى يتردد صدى النصوص القديمة فى خفوت ولو أن الأفكار نفسها تتكرر: فيستعدون للحرب بالدعاء والصوم (المكابيين الثانى ١٣: ١٠-

١٢) ويحث يهوذا جنوده قائلاً: «إن هؤلاء إنما يتوكلون على سلاحهم وجسارتهم وأما نحن فنتوكل على الله القدير» (المكابيين الثانى ٨: ١٨) وكلمات السر «العون من الله» (المكابيين الثانى ٨: ٢٣) و «النصر من الله» (المكابيين الثانى ١٣: ٥). ويدعو يهوذا ربه قائلاً: «يا رب السماوات ارسل ملاكًا صالحًا أمامنا يوقع الرعب والرعدة بين الأعداء» (المكابيين الثانى ١٥: ٢٣).

وعلى الرغم من أوجه التشابه هذه فإن الروح لم تعد روح الحرب المقدسة. فالمكابيون وجنودهم لا يوحى إليهم من الرب، والرب لا يأمر بالحرب ولا يتدخل بصورة مباشرة فيها. وأقصى ما يجرؤ المرء على طلبه أن يرسل ملاكًا (المكابيين الثانى ١٥: ٢٣)، ويجيب الرب الدعاء فيظهر فارس مسلح على طريق بيت صور (المكابيين الثانى ١١: ٦-٨). إلا أن هذا المبعوث السماوى لا يلعب إلا دورًا رمزيًا، فهذه المعركة كغيرها يتم خوضها والنصر فيها بوسائل بشرية بحتة. ويلاحظ أن الإلماعات إلى العون الذى كان الرب يمد به شعبه فى العصور القديمة تشير إلى عبور البحر الأحمر (المكابيين الأول ٤: ٩) وتحرير أورشليم من يد سنحاريب (المكابيين الأول ٧: ٤٠-٤٢ والمكابيين الثانى ٨: ١٩ و١٥: ٢٢) ولا تشير قط إلى حروب الغزو المقدسة وعصر القضاة.

كل هذا يمنعنا من اعتبار حرب المكابيين حربًا مقدسة. بل كانت حربًا دينية. فينادى متتيا قائلاً: «فليخرج ورائى كل من يغار على الشريعة ويحفظ العهد» (المكابيين الأول ٢: ٢٧)؛ ويقاتل يهوذا فى سبيل الشعب والمكان المقدس (المكابيين الأول ٣: ٤٣، ٥٩) وفى سبيل «البلدة والدين والهيكل» (المكابيين الثانى ١٥: ١٧). ويقاتل المحاربون فى سبيل حرية العقيدة لا فى مواجهة السادة الأجانب الذين

يمنعون اتباع الشريعة وحسب، بل أيضًا فى مواجهة إخوة لهم حنثوا باليمين و «تَرَكُوا الْعَهْدَ الْمُقَدَّس» (دانيال ١١: ٣٠) و «ارتدوا عن الشريعة» (المكابيين الأول ١٠: ١٤ وانظر ١: ٥٢). ويبدأ العصيان عندما يذبح متتيا يهوديًا قبل تقديم قربان على مذبح مودين (المكابيين الأول ٢: ٢٤). وأقسم المكابيون على محاربة «الأشرار» و «المنافقين» و «الخطاة» دائمًا وفى كل مكان (المكابيين الأول ٢: ٤٤، ٤٨ و٣: ٥-٦ و٦: ٢١ و٧: ٢٣-٢٤) الذين يتحالفون مع عبدة الأوثان (المكابيين الأول ٣: ١٥ و٤: ٢ و٧: ٥ و٩: ٢٥ و١١: ٢١-٢٥). كانت حربًا دينية تلك التى دفعت المؤمنين من اليهود للوقوف فى مواجهة إخوة لهم تحالفوا لنصرة الهيلينية وفى مواجهة حماتهم الأجانب. وتحتم على الطرفين أن يقحما فيها المصالح السياسية كما حدث فى حروب فرنسا الدينية فى القرن السادس عشر وفى هولنده فى القرن السابع عشر.

٥. «أمر الحرب» من قمران

عثر مؤخرًا على وثيقة عجيبة تدل على أن فكرة الحرب المقدسة بعثت من جديد عند جماعة من اليهود، وهى وثيقة «أمر الحرب» التى اكتشفت فى مغارات قمران. ويرجع الكِتاب إلى القرن الأول قبل الميلاد ويقنن قواعد الحرب التى ستنشب فى نهاية الزمان بين «أبناء النور» و «أبناء الظلام» أى بين اليهود المؤمنين من جماعة قمران وكافة الأمم الوثنية. ويمكن ملاحظة الشبه الظاهرى بسفرى المكابيين، إلا أن الكفاح فى وثيقة قمران يعد حربًا مقدسة. ويلاحظ أن من بين الاستشهادات الصريحة الخمسة بالعهد القديم تشير ثلاثة إلى نصوص استشهدنا بها فيما سبق (العدد ١٩: ٩ والتثنية ٧: ٢١-٢٢ و٢٠: ٢-٥) كما أن هناك عبارات عديدة تذكرنا بالعقيدة القديمة. وكانت لهذه «الحرب» طقوسها الخاصة كالحرب المقدسة فى العصور

الغابرة؛ بل إنها تتحول إلى احتفال للكهنة واللاويين فيه دور أساسى. والجيش «شعب الرب» والجنود متطوعون يستدعون لخوض معارك الرب. والمعايير فى القتال «يد الرب اليمنى» و «يوم الرب» و «مذبحة الرب» والرب نفسه الذى يدعى «بطل الحرب» يسير مع أنصاره المخلصين يرافقهم جيش الملائكة. ويد الرب التى ترفع على بليال وإمبراطوريته. والنصر مؤكد؛ قد تكون هناك لحظات ضيق إلا أن أعداء الرب وإسرائيل سيبيدون فى النهاية ويبدأ عهد النور الأبدى.

والرؤيا لا تبشر بغزو العالم أو بفرض الدين بقوة السلاح. فالعالم آنذاك كان ينقسم إلى نور وظلمة، خير وشر، ولا سبيل لإقرار النظام إلا بالقضاء على كافة قوى الظلام والشر، وإلا بالنصر التام للرب وأبناء النور. وعلى خلفية هذا الفكر الثنائى يتخذ مفهوم الحرب المقدسة القديم طابعًا عنيفًا ويتسع لأبعاد كونية، ومع ذلك يشار فيه إلى نهاية الحقبة الراهنة: فهى حرب رؤيوية.

وفى هذا النص الغريب تختلط الرؤى بترتيبات عملية ربما أخذت مباشرةً من وثيقة عسكرية رومية؛ ولكن يبدو أن واضعى النص كانوا مقتنعين بأن هذه الحرب آتية لا ريب وكانوا فى انتظارها. ونسخ النص مرارًا، وعثر على شقف بنسخ عديدة منه. وعلى صفحاته كان القارئ يزداد حقدًا على أبناء بليال الذين يعتبرهم محتلين وثنيين للأرض المقدسة. وربما استلهم العمل من شطحات «الزيلوت» (طائفة من اليهود قاومت سيطرة الروم على فلسطين قديمًا، المترجم) ممن شاركوا فى حركات العصيان ضد الروم وممن كانوا يعتقدون أن الوقت حان لقيام حرب أخيرة بين أبناء الظلمة وأبناء النور.

المحتوى

المجلد الأول

مقدمة: البداوة وبقاؤها

الباب الأول: مؤسسات الأسرة

الباب الثانى: المؤسسات المدنية

الباب الثالث: المؤسسات العسكرية

رقم الإيداع ١٧٦٦٢/ ٢٠١٠

مطبعة كلية الزراعة جامعة القاهرة